الجمهورية الجزائرية الديموقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة محمد الصديق بن يحيى

كلية الآداب واللغات قسم اللغة والأدب العربي

- مذكرة بعنوان.

تجليات المصطلح الصوفي في ديوان الأمير عبد القادر الجزائري

مذكرة مكملة لمتطلبات نيل شهادة الماستر في اللغة والأدب العربي

- تخصص: مصطلحية

إعداد الطالبة: تحت إشراف الأستاذ:

- عديلة بوشكيرو
- عمر بوفاس

أعضاء لجنة المناقشة

1- الأستاذ: عبد الفتاح جحيش..... رئيسا.

2- الأستاذ: عمر بوفاس ..... مشرفا ومقررا.

3-الأستاذ: نور الدين سعيداني.....عضوا مناقشا

السنة الجامعية 1436/1435 هـ/ 2015/2014م

بسم الله الرحمن الرحيم

شكر

{ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَى وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ }

فالشكر موصولا أولا بالذي علمنا ما لم نعلم وبقدره أعاننا على إتمام هذا العمل **الله عز وجل**

ومن بعده يطيب لنا أن نتقدم بالشكر الجزيل إلى كل من أنار لنا درب العلم وساعدنا في انجاز هذا العمل المتواضع ونخص بالذكر الأستاذ المشرف **بوفاس عمر**

كما لا ننسى كل أساتذة قسم اللغة والأدب العربي بجامعة جيجل على كل المجهودات

مقدمة

مقدمة:

اللّهم لك الحمد كما ينبغي لجلال وجهك وعظيم سلطانك حمدا يوافى نعمك وقديم معروفك وتوالي عطاءك، عدد ما أحاط به علمك وخط به قلمك، وأحصاه كتابك، وصلى الله على النعمة والنور المبين والنبي الكريم سيدنا محمد صلى الله عليه وعلى آله الطيبين الطاهرين وأصحابه الغرّ الميامين حملة هذا الدين، اللهم آمين وبعد:

يعد الأدب الصوفي واحدا من فنون الأدب التي ظهرت في العصور الإسلامية المختلفة، وقد جرى هذا الأدب في الشعر كما جرى في النثر، إلا أن نبعه الأول تمثل في الشعر الديني في الإسلام، أول منابع الأدب الصوفي الإسلامي، ثم أخذ الغزل بنوعيه العذري والصريح أو ما يسمى الحب الإلهي يشكل مصدرا مهما من مصادر هذا الأدب، استثمر شعراء الصوفية فكرة الخمرة الإنساني وآثاره ليعبروا من خلاله عن أحوال خاصة تعتريهم في عشقهم للذات العليا وانتقل الشعر الصوفي في أحيان أخرى إلى مستوى الرمز، وبهذه النقاط الأربعة التي تفرعت عن فنون الشعر نبع الأدب الصوفي.

إن مادة الأدب الصوفي يجدها طالبوها في بطون كتب التصوف كما يتناثر كثير منها في كتب الأدب، فهي مادة بكر لم تمتد إليها يد بتنظيم أو تصنيف، على ما تمتاز به من قيمة أدبية نادرة متصلة بأدب النفوس ومراقبة أحوالها، فهو يقوم على دعامة متينة من الإخلاص والصدق.

إن التصوف هو أحد أبعاد الدين الإسلامي بعده الباطني أو الداخلي إن صح التعبير إنه الشكل الخاص بالروحانية الإسلامية، المعرفة الصوفية كما هو متداول ومعروف هي معرفة " ذوفية باطنية "، فهو تسام بالروح فوق كل ماديات الأرض وشهواتها، لأن الصوفي كما يقول أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء أبو حيان التوحيدي هو ذلك الإنسان الكبير الذي يتخطى الحدود التي رسمتها مادته مصداقا لقول النبي الكريم " إن الله لا ينظر إلى أجسادكم ولا إلى صوركم وإنما ينظر إلى قلوبكم".

والأمير عبد القادر واحد من هؤلاء الصوفيين الذين بدأو طريقهم بالمجاهدة والرياضات، لا بالتأمل والتفكير فالقلب وحده الذي يساعدهم على الوصول إلى الحق، والأمير يفضل القلب على العقل للوصول إلى الله، وفي هذا يقول الأمير عبد القادر في الموقف السابع والثمانين من كتاب المواقف تفسيرا للحديث " إن الله يرى ويبصر جميع الأشياء حال عدمها وحال إيجادها ... وإذا كان الجسد في المسجد والقلب في السوق أو كان الجسد في أحد الأماكن الشريفة، مكة أو المدينة، أو بيت المقدس، والقلب في غيرها من المشرق أو المغرب

فلا ينظر الله تعالى إلى الجسد، بمعنى أنه لا يبالي به حتى يتوجه إليه بالنظر الخالص والرؤية الخالصة ليفيض عليه من خيراته وأنواع كرامته وتجلياته، إذ الإنسان ما حصل له الشرف على جميع المخلوقات بحسن شكله وصورته، فإن الصورة في الحائط أو الورق مثله، ولا بكبر جسمه فإن الفيل أكبر منه، ولا بشجاعته فإن الأسد أشجع منه، فما كان له الشرف إلا بإنسانيته وهي قلبه

ويعد الأمير عبد القادر أول شاعر جزائري حديث كتب في التصوف نثرا وشعرا، فالشعر الصوفي عنده تلك القصائد التي اتجه فيها إلى الحديث عن القضايا التي عرفت في الفكر الصوفي، إذ يحتل مكانة هامة في الأدب الجزائري ويتجاوز الإطار المحلي الوطني فهو أحد رواد نهضة الآداب العربية لأن كتاباته الروحية المتميزة بالدقة جددت كليا الأنواع الأدبية المألوفة ومن خلال هذا تجلت ملامح الأمير بصفة واضحة لا لبس فيها كيف لا والأمير شاعر متصوف أصلا، فهو سليل أسرة صوفية وأحد رجال التصوف، لذلك فإن المصطلحات الصوفية تتمثل في تلك القصائد والموضوعات الصوفية التي صدرت عنه وعبرت خير تعبير عن سلوكه الصوفي المتميز.

ولذلك اخترنا موضوع بحثنا (تجليات المصطلح الصوفي في ديوان الأمير عبد القادر الجزائري) ليكون محور دراستنا وبحثنا، وغايتنا في ذلك أن نلقي ضوء جديدا كاشفا عن المصطلحات الصوفية وخاصة عند الأمير عبد القادر، وإن سبب اختيارنا لهذا الموضوع طبيعة التخصص اللغوي – المصطلحية- الذي يفرض علينا البحث في المصطلحات وتشكلها في حقلها الدلالي الخاص، بالإضافة إلى الرغبة الشديدة في الإفصاح عنه ولما يحمل من بعد ديني .

ومما سبق يمكننا أن نتساءل ما مدى حضور المصطلح الصوفي في شعر الأمير عبد القادر الجزائري؟ وكيف تجلى هذا الحضور في ديوانه؟

وفي سبيل إثراء هذا الموضوع انبثقت عن هذا السؤال عدة أسئلة فرعية أهمها: مالمقصود بالتصوف؟ وما مرجعياته التي استمد منها أصحابه رؤيتهم وما العلاقة الموجودة بين التصوف والشعر؟.

وانطلاقا من كل هذه الأسئلة ارتأينا أن نجيب عنها من خلال منهجية خاصة، قائمة على اختيار خطة محكمة قسم البحث فيها إلى ثلاثة فصول، عالجنا في الفصل الأول ماهية التصوف و تطرقنا فيه إلى مفهوم التصوف لغة واصطلاحا وإلى مفهوم التصوف في الإسلام والعوامل المؤثرة في نشأة التصوف وإلى أهم أعلام الصوفية.

أما الفصل الثاني فعنوانه صلة التصوف بالشعر،وقد تناولنا فيه مفهوم اللغة الصوفية وعلاقة التصوف بالفن والشعر وكذلك تحدثنا عن أهم المصطلحات الصوفية ودلالتها في التراث الشعري، في حين الفصل الثالث والأخير جاء تحت عنوان تجليات المصطلح الصوفي في ديوان الأمير عبد القادر الجزائري، وقد زاوجنا فيه بين النظري والتطبيقي، حيث افتتحناه بالحديث عن حياته ومفهوم التصوف عنده ودوافعه، و تطرقنا إلى المصطلحات الصوفية في شعر الأمير عبد القادر، وأنهينا بحثنا بخاتمة كانت حوصلة لما قمنا به.

معتمدين في هذه الدراسة على المنهج التاريخي الوصفي التحليلي، إذ قمنا من خلاله بدراسة الظاهرة الصوفية وذلك بالرجوع إلى أصلها، إذ يصفها ويسجل تطوراتها ويحلل ويفسر سبب وجود المصطلحات الصوفية في شعر الأمير.

وقد استعنا في إنجاز هذا البحث بمجموعة من المصادر والمراجع، أهمهاكتاب التصوف في الشعر العربي لعبد الحكيم حسان، وكتاب الأمير عبد القادرو أدبه لعبد الرزاق بن السبع، وكتاب مدخل إلى التصوف الإسلامي لأبو الوفاء الغنيمي وكتاب الأمير عبد القادر شاعرا ومتصوفا لفؤاد صالح السيد، وديوان الأمير عبد القادر الجزائري بتحقيق كل من زكريا صيام والعربي دحو، وغيرها من الكتب التي بلغت حوالي خمسين مرجعا.

وفي الأخير لابد من الإشارة إلى بعض الصعوبات والعراقيل التي واجهتنا أثناء قيامنا بالبحث أهمها قصر المدة الزمنية للبحث، وصعوبة الحصول على المراجع، وطبيعة البحث في الجانب التطبيقي التي تتطلب تتبع لغة الشاعر ولغة ديوانه وكذلك صعوبة تلقي المصطلح الصوفي في ذاته، ولكن رغم هذه الصعوبات استطعنا أن نكمل هذا البحث ونقدم ما رأيناه جديرا بالإشكالية التي طرحناها في البداية.

وما بقي إلا أن نسأل الله ربنا الكريم أن يضع لمذكرتنا القبول والنفع والبركة، وأن يجعلنا ممن رضي لهم قولا وعملا إنه هو البر الرحيم، والحمد لله رب العالمين .

الفصل الأول: ماهية التصوف

1 – التصوف لغة

2 – التصوف اصطلاحا

3 – مفهوم التصوف في الإسلام

4 – العوامل المؤثرة في نشأة التصوف

5 – أهم أعلام الصوفية

I – الفصل الأول: ماهية التصوف

1 – التصوف لغة:

جاء في لسان العرب: "صوف: الصوف للضأن وما أشبه.

قال الجوهري: الصوف للشاه والصوفة أخص منه.

وقال ابن سيده: الصوف للغنم، ولشعر الماعز والوبر للإبل والجمع أصواف، وقد يقال الصوف للواحدة على تسمية باسم الجميع، حكاه سيبويه وقوله:

حلبانـــــة ركبانـــــة صـــــفوف تخلـــط بـــين وبـــر وصـــوف

ولية صافية: يشبه شعرها الصوف

وصوف البحر: شيء على شكل الصوف الحيواني

وصرّف الكرم: بدت نواميه بعد الصرام"[1].

لقد تعددت الآراء في أصل اشتقاق كلمة " صوفي" وذلك في الفكر الصوفي والمدرسة الصوفية برمتـــها وذهبت التأويلات لأصل الإشتقاق مذاهب شتى منها ما يوافق القواعد الصرفية ومنها ما يخالفهـــا، حيـــث رشحت ألفاظ عديدة لتكون أصلا لكلمة صوفي منها: الصفاء، الصفوة، الصوفانة، صوفيا، صوفة، الصـــرفة المرمية، بنو صوفة، الصوف ".

ويرى آخرون أن أصل اشتقاق كلمة " صوفي " من الصف بمعنى أن الصوفي من حيث الروحانية يعتـــبر من الصف الأول بين يدي الله تعالى أو لاتصاله عز وجل .

والظاهر التقشفي" يتخذ من صدار الصوف لباسا وشعارا في آن معا امتدادا للتقاليد الصـــوفية بشـــأن توارث ما عرف عندهم "بالخرقة" والتي يزعمون أن الإمام على بن أبي طالب قد ألبسها الحسن البصري وعهد إليه بأمر الطريقة الصوفية، فالصفاء والصفو الذي اقترح أن يكون أصلا لاشتقاق كلمة صوفي"[2].

2- التصوف إصطلاحا:

التصوف في الأصل مصدر تصوف أي لبس الصوف، لأن لبس الصوف كان علم الزهادة والتقوى منذ القديم: فقد كان لباس موسى، وعيسى، والحنفيين في الجاهلية، ويقول ابن عمر: " كنت مع النبي صـــلى الله

(1) ابن منظور(أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم): لسان العرب،ج9، دار صادر، لبنان،ط1، 1992م، مج9، ص 999.

(2) محمد على كندي: في لغة القصيدة الصوفية، دار الكتاب الجديد المتحدة، لبنان، ط1، 2010 م، ص 46.

عليه وسلم في غزاة فأتاه قوم من قبل المغرب عليهم ثياب الصوف، وعن سلمان الفارسي قال " جاء المؤلفة قلوبهم إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم عينية بن حصن والأقرع بن حاس وذووهم، فقالوا: يا رسول الله إنك لو جلس في صدر المسجد ونحيت عنا هؤلاء، وأرواح حياتهم يعنون أباذر ، وسلمان وفقراء المسلمين وكان عليهم حباب الصوف لم يكن عندهم غيرها جلسنا إليك".

وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال " براءة من الكبر لبوس الصوف" وقال الحسن " والله لقد أدركت سبعين بدريا أكثر لباس الصوف".

ويعلل السراج الطوسي نية التصوف إلى الصوف بقوله: " لأن لبس الصوف كان دأب الأنبياء عليهم السلام، والصديقين، وشعار المساكين المتنسكين ولذلك يقول مالك ابن دينار " يا قارئ أنت قارئ؟ ينبغي للقارئ أن يكون عليه ذراعة صوف"[1]

لقد تعددت تعريفات التصوف وتكثرت تكثرا لافتا وذهب البعض إلى أنها تجاوزت ألفا من التعاريف، كما ورد في قواعد " التصوف" لأحمد زروق إذ يقول: " ماهية الشيء حقيقته، وحقيقة ما دلت عليه جملة وقد حد التصوف ورسم وفسر بوجوه تبلغ نحو الألفين".

يقول أبو الحسن النوري[*] التصوف: " الحرية، والكرم، وترك التكلف والتمسك بالسخاء"

ويقول كذلك ممشاد الدينوري[**]: " التصوف أن تظهر الفتى، وأن تكون مجهولا حتى لا يعرفك الخلق، وأن تعف عن كل ما لا خير فيه".

وعند الجنيد البغدادي[***]: " خلق فمن زاد عليك في الخلق، فقد زاد عليك في التصوف"، وقال أيضا "التصوف أن تكون مع الله بلا علاقة".

وكذا التصوف عند ابن عربي: (ت 1156 هـ، 1440 م) [****]" الوقوف مع الآداب الشرعية ظاهرا وباطنا، وهي الأخلاق الإلهية، وعندنا هي الإتصاف بأخلاق العبودية ومعنى هذا أن التصوف يعني التوجه

---

(1) عبد الحكيم حسان: التصوف في الشعر العربي الإسلامي، نشأته وتطوره حتى آخر القرن الثالث الهجري، دار المغرب للدراسات والنشر والترجمة، سوريا 2010، ص 68، 69.

[*] - أبو الحسن النوري: أحمد بن محمد البرادي (أبو الحسن النووي) ولد في بغداد، توفي النوري عام 295 هـ / 907 م، وكان يجمع بين الجهاد والعبادة، حارب الظلم، فكان يهاجم المنكر ولا يخاف في الله لومة لائم وكان في ذلك هلاكه.

[**] ممشاد الدينوري: نسبة إلى دينور وهو مدينة قرب قرميسين الواقعة بين همدان وحلوان بإيران، أقام سنتين عديدة في وادي القرى بين المدينة المنورة والشام، ثم رجع إلى بلدته ومات بها، اشتهر بشعر الحب الإلهي.

[***] هو أبو القاسم بن محمد بن الجنيد الخزار القواريري النهاوندي، لقب ب" سيد الطائفة " وشيخ المشائخ، " طاووس الفقراء" ويعد أكثر الصوفية اعتدالا وأقربهم إلى السنة.

الكامل إلى الله تعالى ظاهرا وباطنا، ليكتمل الإنسان بعد اندماجه مع العالم الروحي، وليصبح ملتزم الأخـــلاق الإلهية بما هي المثل الأعلى للوجود"[1].

ويعرف ابن خلدون التصوف: " هو العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى، والأعراض عن زخـــرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والإنفراد عن الخلق في خلـــوه بالعبـــادة، وكان ذلك عاما في الصحابة والسلف، فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني، وما بعده جنح الناس إلى مخالطة الدنيا، اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية"[2].

ويعرف التصوف بأنه: مجاهدة وسلوك يفضيان إلى كشف ومشاهدة يحصل فيها العلم بالله وصفاته وأفعالـــه وأسرار ملكه، فهو نور يقذفه الله في القلب المركز يستلزم معه الاستعانة بمرشد أو شيخ ولا ينفـــع في تلقينـــه الكتب، لأنه على خلاف مجاهدة الاستقامة، أمور ذوقية وجدانية لا يمكن ضبطها بالقوانين العلمية ولا بالعبارة الاصطلاحية، وهي نكتة السلوك وسره وحقيقته، فلا يتم شيء بدونها لذا يظل التصوف جنسا مـــن المعرفـــة المتصلة بالتجربة الروحية[3].

أما التصوف في معجم الصوفية فيعني: " منتزعا علميا وعمليا نزعت إليه الحياة الروحية الإسلامية مـــن نشأتها الأولى في صدر الإسلام فالتصوف إذن مرآة هاته الحياة الروحية الإسلامية التي يخضع فيها الإنسان نفسه للألوان من رياضة النفس، ومهاجرتها، وبعد قلبه لمعرفة الحقائق عن طريق الكشف والمشاهدة التي تقـــوم أولا على ما اقتدى فيه المسلمون الأولون بالنبي صلى الله عليه وسلم من زهد ونسك وتقوى"[4].

وكما يبرز إشكال حد التصوف بشكل جلي من خلال بعض التعاريف التي حد بها الصوفية جنس من معرفتهم هذا عندما سئلوا، ما ماهية التصوف؟

- سئل الجنيد – سيد الطائفة- عن التصوف فقال: "هو أن تكون مع الله بلا علاقة".
- وقال الشبلي (صديق لحلاج): التصوف:" الجلوس مع الله بلا هم."

(****) هو محمد بن على بن محمد بن أحمد الحاتمي الطائي، نشأة في أسرة متدينة، يعد علما من أعلام الفكر الإسلامي، لم ينحصر تأثيره في العـــالمين العربي والإسلامي فحسب بل تعداهما إلى العالم الأوروبي.

(1) محمد على كندي: في لغة القصيدة الصوفية، ص50، 51.

(2) عبد الرحمان (ابن خلدون): المقدمة، دار الفكر، لبنان، ط1، 2004، ص 504.

(3) محمد زايد: أدبية النص الصوفي بين الإبلاغ النفعي والإبلاغ الفني، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1، 2011م، ص 14.

(4) ممدوح الزوبي: معجم الصوفية، دار الجيل، لبنان، ط1، 2004،م، ص 84.

- وسئل سمنون[*] عن التصوف: فقال:" ألا تملك شيئا ولا يملكك شيء".

- قال يعقوب المزابلي: التصوف:" حال تضمحل فيه معالم الإنسانية."

- وقال معروف الكرخي[*]: "التصوف الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلائق"[1].

وفيما يأتي بعض النماذج التي جرت على السنة الصوفية في معنى التصوف:

- قال معروف الكرخي (ت 200هـ): " التصوف هو الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلائق"، لقد ذهب الكرخي في هذا القول مشيرا إلى طبيعة الجانب المعرفي للتصوف وهو معرفة حقائق الأشياء وجواهرها، وعدم الاكتفاء بما تعطيه ظواهرها، أما الجزء الآخر من التعريف فيشير إلى مقام الزهد، وهو التخلي عما في أيدي الناس من أملاك رغبة في الله تعالى".

وقال سمنون (ت 290) عن التصوف: " أن لا تمتلك شيء ولا يملكك شيء"، والأمر الذي يريد سمنون توضحيه من خلال قوله هذا أن العلاقة ما بين المالك والملوك علاقة تبادلية، فالمالك للشيء مملوكا له، وقال، فهو مملوك في الوقت نفسه، مالك لقلب صاحبه ويده، فإن تملك شيا ولا يملكك شيء هذا يعني التحقق بمقام العبودية الخاصة، إذ تحررت من رق الأكوان وأصبحت عبوديتك خالصة لله وحده"[2]، وجاء في مقدمة ابن خلدون " هو ذلك العلم من العلوم الشرعية الحادثة في الملة وأصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة، وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم طريقة الحق والهداية وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه والإنفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة وكان ذلك عاما في الصحابة والسلف"[3].

هذه جملة من التعريفات، وكل واحد منها يتكئ في معناه على أحد المقامات أو الأحوال بل إن كثير منها ينفتح بعضها على بعض من دون أن يكون بينها كبير اختلاف، كما أن المسؤول الوحيد عن تعريف

(*) سمنون بن حمزة بصري الأصل سكن بغداد كان يقال له سمنون المحب، لكنه سمى نفسه سمنون الكذاب، توفي ببغداد عام 290 هـ /903 م، كان موصوفا بحسن الوجه، وهو من الصوفيين الشعراء، وهو قائم على محبة الله.

(*) أحمد علماء أهل السنة والجماعية، من اهم اعلام التصوف السني في القرن الثاني الهجري، ومن جملة المشايخ المشهورين بالزهد والورع والتقوى.

(1) محمد زايد: أدبية النص الصوفي بين الإبلاغ النفعي والإبلاغ الفني، ص 18.

(2) أمين يوسف: تأويل الشعر وفلسفة عند الصوفية، جامعة آل البيت، الأردن، ط1، 2008 م، ص 12.

(3) ابن خلدون: المقدمة، ص 449.

التصوف أو الصوفي قد يجيب بغير معنى، انطلاقا من المقال أو الحال الذي يكون غالبا عليه في أثناء الإجابة أو مراعاة لحال السائل، لذلك اختلفت العبارة والمعنى المشار إليه واحد وكما قال الشاعر:

عباراتنا شتى وجنسك واحد وكل إلى ذلك الجمال يشير[1]

وانطلاقا مما سبق ذكره في التعاريف يمكن أن نقول أن المصطلح الصوفي انفرد بجهاز اصطلاحي تميز بخاصتين قوة التوليد وقوة التأثير، إذ يقطع المصطلح الصوفي في تكوين دلالته مراحل ثلاث، في أدائه وكشفه عن مضمونه ومعناه، كل مرحلة تؤدي إلى الأخرى، وتهيئ لها بحيث يمكن تسمية هذا الطريق بصوفية المعنى.

- المرحلة الأولى من مرحلة لغوية صرف يعتمد فيها الصوفي على الدلالات اللغوية المختلفة بغية إلقاء مزيد من الضوء حول المصطلح.

- المرحلة الثانية مرحلة دينية شرعية، إذ جلّ المصطلحات الصوفية تدور في فلك العقيدة الدينية وأحكامها الشرعية، وتعتمد هذه المرحلة على الإحالة التامة بالفقه وأصوله لمعرفة مرامي هذه المصطلحات في عموم الشريعة بعد المعرفة معانيها المتباينة في اللغة.

- المرحلة الثالثة: وهي مرحلة صوفية صرف، يصل فيها المصطلح إلى معناه الخاص حيث لا يبقى له إلا ما يكسوه من ظلال خاصة توحي بتجربة صاحبه ومشاعره.

وبناء على هذه المراحل يتوزع المصطلح الصوفي على مستويين:

- المستوى العباري أو الدلالي المعجمي والمستوى الإشاري الرمزي أو العرفاني.

يوجد توحيد كبير بين الصوفية عبر الأقطار والعصور في نوع المصطلحات المستعملة وعموم معانيها لا يختلفون إلا في مستويات تلك المصطلحات باعتبار التصوف اجتهادا فرديا متنوعا داخل وحدة عرفانية تبدوا كأنها لازمانية لا تخضع لمعايير الثقافة السائدة أو المتوقعة في إطار وحدة المنهج والموضوع وليس المصطلح الصوفي مجموعة من مفاهيم مجردة وإنما هو منظومة سلوكية يتدرج الصوفي في تجربتها من حال إلى حال في إطار علاقات باطنية ذاتية غير خارجية إلا ما يتعلق منها بالآداب، الظاهرة والمعاملات[2].

والمصطلح الصوفي لفظ معين بين قوم معنيين، انفرد به أهل الحقائق – كما يسمون – حيث وضعوا لحسن معرفتهم هذا قواميس خاصة، بمقتضى التطور الفكري والعلمي والتجارب الحياتية وقد شيدت المعاني في هذه القواميس على أساس الحد بالذوق لا على الحد الذاتي، بخلاف المناطقة وغيرهم فالصوفية، إذ سئلوا عن

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص 14.

(2) محمد زايد: أدبية النص الصوفي، ص 24، 25.

ماهية الأشياء لا يجيبون بالحد الذاتي، فالحد في نظرهم لا يتحقق في العقل وحده أو الحس وحده، أما هما معا، بل يتحقق في التجربة الجامعة بين العلم والذوق.

لقد اختلف الكثير من الدارسين وفي مقدمتهم المستشرقون في أصل التصوف، فمنهم من أرجعه إلى أصل هندي، ومنهم من رده إلى الرهبنة المسيحية وفي حين يقول المتصوفة أنفسهم أن التصوف مؤسس على الكتاب والسنة وقائم على سلوك الأنبياء والأصفياء[1].

وتكاد تتفق معظم الآراء حول التصوف على أنه نزعة روحية تميل بالإنسان عن العالم المادي وترتفع به إلى العالم الروحي، وهو بهذا المعنى يكون ظاهرة إنسانية تنشأ في كل بيئة دينية، وبذلك يكون التصوف فكرا باطنيا وتراثا روحيا وعالميا ويكون التصوف الإسلامي جزء من التصوف العالمي، يطلق نفط الصوفي على كامل الولاية " من صافا الحب فهو صاف ومن صافاه الحبيب فهو متصوف" ويسمون أهل الكمال بالصوفية، والمتعلقون بهم وطلابهم بالمتصوفة" فالصفاء ولاية لها آية والتصوف وكالة للعفاء بلا شكاية" وعلى هذا الأساس يمكن تحديد أهل هذه الطريقة في ثلاث درجات:" الصوفي والمتوصف والمستوصف"[2].

كما أنه لم ينتح التصوف هو الآخر من انعدام الروح النقدية للعالم الغربي إن الجهلة لا ينظرون إلى الحركة التصوفية إلا من حيث شططها وانحرافات بعض مريديها، إذ يرى الكومت قوبينو COBINEAU التصوف: " تجل من تجليات التعصب الإسلامي"[3].

3- مفهوم التصوف في الإسلام:

إذا أردنا أن نعطي تعريفا للتصوف الإسلامي، فإننا نجد أنفسنا محتارين في اختيار أحد التعاريف، نظرا لكثرتها، وينقل فؤاد صالح السيد في كتابه الأمير عبد القادر الجزائري متصوفا وشاعرا عن زروق المغربي " قواعد التصوف على وجه يجمع بين الشريعة والحقيقة" أن أحد شيوخ المتصوفة يذكر بأن التصوف قد حدد ورسم وفسر بوجوه تبلغ نحو الألفين تعني كلها "أن التصوف صدق التوجه إلى الله بما يرضاه، من حيث يرضاه"[4].

(1) أبو عمران الشيخ: الحياة الروحية للأمير عبد القادر، الأكاديمية الجامعية لمدينة الجزائر، 1998، ص 78.
(2) المرجع نفسه، ص79.
(3) محمد الشريف ساحلي، الأمير عبد القادر فارس الإيمان، منشورات، الجزائر، 2008، ص 58، 59.
(4) فؤاد صالح السيد: الأمير عبد القادر متصوفا وشاعرا، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1985م، ص 114.

فالصوفية لم يتمكنوا من وضع تعريف جامع مانع للتصوف، يعود إليه دارس التصـــوف أو الباحـــث ليستدل به، بل هناك تعاريف كثيرة ومتعددة، ومرجع ذلك إلى اختلاف أحوالهم، فكل واحد يعبر عن حاله، وذوقه، فقد عرّفه ابن خلدون في المقدمة بقوله: " هو علم من العلوم الشرعية وأصله العكوف على العبـــادة والانقطاع إلى الله تعالى، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومـــال وجاه"[1].

"والتصوف في الإسلام مستمد من الكتاب والسنة، إلا أن هناك جماعة التزمت ظاهر الكتاب والســـنة دون تأويل القرآن والأحاديث الشريفة، واستكثروا من الذكر وتلاوة القرآن وأداموا الصيام في غير رمضـــان، وأطالوا التجهد ليلا، ويطلق تصوف هذه الجماعة اسم " التصوف السني" وجماعة أخرى زعمت أن الدين ذو باطن وظاهر، فلزموا ظاهر وباطن الكتاب والسنة متوخين ما يخدمهم، تأويل الأحاديث واستنباط القرآن، وهم يفضلون القلب والعقل للوصول إلى الله وصرحوا في كثير من المناسبات بعدم جدوى العقل في قطع الطريق إلى الله، وسنجد هذا في شعر الأمير عبد القادر والمريد دائما يبدأ طريقه بالمجاهدة والرياضات، لا بالتأمل والتفكير فالقلب وحده الذي يساعد المريد على الوصول إلى الحق، ويطلق على تصوف هذه الجماعة اسم " التصـــوف الفلسفي".إذا فالتصوف في الإسلام نوعان: تصوف سني وآخر فلسفي"[2].

ولقد استثمرت سائر الفرق الإسلامية ما احتوى عليه القرآن الكريم من خصائص الخطـــاب البيـــاني المنفتح، الذي اتسعت عبارته لأكثر من معنى، في إسباغ المشروعية على مواقفها الفكرية والمذهبية، فكان كل فريق يستدل صحة موقفه وفساد موقف الآخر بآيات من القرآن الكريم، أو بنصوص من الحـــديث النبـــوي الشريف، و لم يكن الاتجاه الصوفي بدعا عن هذا المسلك العام في التعامل مع النص القرآني لاسيما وأن المفاهيم الصوفية الأساسية كانت موجودة في القرآن الكريم، من مثل (الظاهر، والباطن، الحـــب والقلـــب، الـــنفس والصبر، الرضا والشكرـــ المقامات والتجلي ...)، فكلها مفاهيم مجودة في النص القرآني على نحو بيان مفتوح للتأويل، لأنه غير محدد تحديدا اصطلاحيا دقيقا، فهو موجود في القرآن الكريم على ظاهره اللغوي الأصلي.

فوجود مثل هذه الاصطلاحات في القرآن الكريم أكسب الصوفية قابلية وشرعية لأن توظـــف لـــدعم مذهبهم، وقراءتها على نحو يخدم مقاصدهم، هذا فضلا عن أن كثيرا من تلك الاصطلاحات الصـــوفية الـــتي استعملت في السياقات القرآنية يساعد قراءتها على نحو يعضد آراءهم ويقدم مذهبهم، فمن ذلك على ســـبيل

(1) أبو الوفاء الغنيمي: مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، مصر، 1988م، ص 16.

(2) عبد الحكيم حسان: التصوف في الشعر العربي، ص 259.

المثال قوله تعالى: { أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُنِيرٍ } [لقمان 30].

هناك أيضا ثنائية أخرى ساعدت الصوفية وأفسحت أمامهم المجال للتمييز في النص القرآني، بين مستويين: الأول: التنزيل والذي يقصد به مستوى الدلالة اللغوية التي يطابق بينها وبين الظاهر، والثاني: التأويل: والذي يقصد به مستوى الدلالة الرمزي، أو ما اصطلحوا عليه بالدلالة " الإشارية" التي يطابق بينها وبين الباطن، كذلك شجعهم على هذا المنحى من النظر ثنائية (المحكم المتشابه) [1]والتي تجلت في قوله تعالى: { هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ } [آل عمران 7].

وهناك آية من الآيات الكثيرة في القرآن الكريم التي تراكمت حولها التأويلات، وكانت محل نظر أغرى متعمقي الصوفية بالحديث عن أسرار تجربتهم وهي آية (سورة النور)، بما فيها من غموض وأسرار شجعت الصوفية على الإقبال عليها، والإسغراق في أسرارها، والغوص في لطائفها وهي قول الله تعالى: { اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ } [النور 35]. وقد ورد في تأويل هذه الآية كلام كثير، حتى إن الإمام الغزالي خصها بكتاب سماه باسمها: (مشكاة الأنوار)، وتم تأويلها على النحو التالي:

* **المشكاة:** هي الروح الحساس، وهو الذي يتلقى ما تورده الحواس الخمس وكأنه أصل الروح الحيواني وأوله، وهو موجود للصبي والرضيع، وأوفق مثال له من عالم الشهادة: المشكاة.

* **الزجاجة:** وهي تقابل الروح الخيالي الذي يستثبت ما تورده الحواس، ويحفظه مخزونا عنده ليعرضه على الروح العقلي الذي فوقه عند الحاجة إليه.

(1) لطفي فكري محمد الجودي: النص الشعري بوصفه أفقا تأويليا، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، ط1، 2011 م، ص76.

* **المصباح:** وهو الروح العقلي، الذي به إدراك المعارف الشريفة الإلهية، ولذلك كان الأنبياء سرجا منيرة.

* **الشجرة:** وهي تقابل الروح الفكري الذي هو قابل للمضاعفة، فهو يبتدئ من أصل واحد، ثم تتشعب منه شعبتان ... وهكذا إلى أن تكثر الشعب بالتقسيمات العقلية، ثم تفضي بالآخرة إلى نتائج هي ثمراتها، وهذه الثمرات تعود وبدورا لأمثالها ... هذا الروح الفكري الذي يبدأ من واحد ثم يتلاقح مثاله في عالمنا هذه الشجرة، وخصت شجرة الزيتون بالاختيار لأن الزيت يستمد منها وهو مادة المصابيح، وتختص بخاصة زيادة الإشراق، ولذلك كانت هذه الشجرة مباركة لكثرة ثمرها، وما يفيض من خير، وإذا كانت شعب الأفكار العقلية المخصة خارجة عن قبول الإضافة إلى الجهات والقرب والبعد فبالأحرى أن تكون لا شرقية ولا غربية.

* **الزيت:** وهو مقابل الروح القدسي النبوي الذي يختص به الأنبياء وبعض الأولياء، لأنه في غاية الصفاء والشرف، وكأنه ينتبه بنفس من غير مدد خارج لذلك فهو يكاد يضيء ولو لم تمسسه نار، إذ من الأولياء من يكاد يشرق نوره حتى يكاد يستغني عن مدد الأنبياء، وفي الأنبياء من يكاد يستغني عن مدد اللائكة وإذا كانت هذه كلها أنوارا بعضها فوق بعض فبالأحرى أن تكون نورا على نور، ونور الله المتجلي في الإنسان كمشكاة وتلك الأنوار اقتبست من نور الأنوار الذي ضرب لها أمثلة من العالم المحسوس"[1].

وإذا كان المتصوفة قد وجدوا في القرآن الكريم ما يعضض مذهبهم ويجعل له قابلية شرعية، فإنه في هذا السياق لا يمكن أن نفهم التصوف ما لم ننته أنه كان في الأصل رد فعل من جهة على الفهم القانوني للنصوص الدينية عند الفقهاء، مثلما كان رد فعل ضد التصور الكلامي الموغل في التجريب العقلي عند المتكلمين.

فمحاولة المتصوفة كانت لتجاوز التصورات الكلامية التي تتصور المعبود باعتباره ذاتا مجردة، والصوفية تجاوزوا هذا التصور، واعتبروا المعبود ذاتا مقدسة يهيم الصوفي بجلالها وجمالها، ويسلك سبل المجاهدة ابتغاء الوصل إليها، برغبة عارمة جامعة، وحب خالص وشوق شديد يصبو إلى قربها ومكاشفتها.

فالتصوف كان رد فعل ضد الموقف الكلامي الذي أحال الألوهية إلى صورة جامدة مجردة من كل حيوية إنها محاولة للارتفاع بالإيمان على مستوى الحدود العقلية المجردة إلى آفاق التجربة الروحية المجسدة، ودعوة إلى التسامي بالروح والتسامي بالقلب وبالإرادة الإنسانية إلى إرادة الله ابتغاء الكمال الإنساني في أسمى صوره وأرقى معانيه.

(1) لطفي فكري محمد الجودي: النص الشعري بوصفه أفقا تأويليا، ص 77، 78.

أما تميزهم من جهة الفهم القانوني للنصوص الدينية عند الفقهاء، فقد جاء من كون الفقهاء يستنبطون الأحكام الشرعية التفصيلية من النصوص الدينية عامة، والقرآن خاصة، أما المتصوفة فيجتهدون في استنباط المعاني القبلية.

ومن هنا كان لعلم التصوف مستنبطاته الخاصة به، كما كان لعلم الفقه مستنبطاته الخاصة به، ومن ثم فإشارات المتصوفة هي في مجملها مستنبطات من القرآن من طريق لتلاوة أو الذكر أو التأمل[1].

4- العوامل المؤثرة في نشأة التصوف:

يحاول المتصوفة أن يرقوا بأمل طريقتهم إلى الرسول الكريم محجمد صلى الله عليه وسلم ولا أحد يجادل في أنه صلى الله عليه وسلم قدوة من الزهد والورع والتواضع فالقيم التي يعلنها أعلام المتصوفة المعتدلون هي قيم إسلامية، وأخلاق نبوية وهي غاية المؤمنين جميعا، غير أن الموضوعية تختم الإشارة إلى أن لفظة الصوفي والصوفية لم تكن معهودة ومتداولة طيلة الصدر الأول من الإسلام وحتى نهاية القرن الأول الهجري، ويصرف النظر عن الدعاوي والمزاعم التي تذهب إلى أن الإمام عليا كرم الله وجهه هو من ألبس الحسن البصري الخرقة الصوفية، وإن هذه التسمية لم تطلق على سابقة المتصوفة إلا مع التصف الثاني من القرن الثاني للهجرة أي الثامن الميلادي، وكان من أوائل من تسمى بهذا الإسم " صوفي" جابر بن حيان وأبو هشام الصوفي وعبد الصوفي وغيرهم.

لقد ظهر التصوف عمليا وحال استقلاله عن الزهد في أواخر القرن الثاني في الهجرة وقد جاء ذكر الصوفية النساك أول ما جاء في آثار الجاحظ[2].

والتصوف نزعة من النزعات[*] لأفرقة مستقلة كالمعتزلة والشيعة وأصل السنة، ولذلك يصح أن يكون الرجل معتزليا، وصوفيا أو شيعيا وصوفيا أو سنيا وصوفيا، وقد يكون نصرانيا أو يهوديا او بوذيا وهو متصوف.

ومن المؤلفين من يجعل الصوفية طائفة من أهل السنة: قال ابن السبكي[**] في شرح عقيدة ابن الحاجي: "واعلم أن أهل السنة والجماعة كلهم قد اتفقوا على معتقد فيما يجب ويجوز ويستحيل، وإن اختلفوا في الطرق والمبادئ الموصلة لذلك وبالجملة فهم، بالاستقراء ثلاثة طوائف.

(1) لطفي فكري محمد الجودي: النص الشعري بوصفه أفقا تأويليا، ص 79.

(2) محمد علي كندي: في لغة القصيدة الصوفية، ص 46.

(*) النزعات تعد بمثابة الشيء المتغير من خلال محتوى الشخصية

الأولى: أهل الحديث، ومعتمد مبادئهم الأدلة السمعية، الكتاب والسنة والإجماع.

الثانية: أهل النظر العقلي، وهم الأشعرية والحنفية وشيخ الأشعرية وأبو الحسن الأشعري، وشيخ الحنفية هو أبو منصور الحماتيردي، وهم متفقون في المبادئ العقلية في كل مطلب يتوقن السمع عليه.

الثالثة: أهل الوجدان والكشف، وهم الصوفية ومبادئهم مبادئ أهل النظر والحديث في البداية والكف والإلهام في النهاية"[1].

إن التصوف في نشأته الأولى قد صاحبته عدة عوامل أدت به إلى الذيوع والإنتشار ومن بين هذه العوامل نجد:

أ- العوامل الدينية: وتتمثل في الإسلام والمسيحية.

ب- العوامل الفلسفية: وتتمثل في الفكر الهندي والأفلاطونية الحديثة.

أ – العوامل الدينية:

العامل الإسلامي:

لقد كان القرآن الكريم والحديث الشريف من المنابع التي استمدت منها الصوفية ما يصلح أن يكون أساسا لمذهبنا، فالقرآن الكريم يحفل بآيات عديدة تدعوا إلى الزهد، وترك الدنيا وملذاتها، وتدعو إلى حب الله عز وجل، كما لا يمكننا إهمال الذكر والتسبيح[2]، ومن هذه الآيات نجد قوله عز وجل: **{ وَاذْكُرْ رَّبَّكَ كَثِيرًا وَسَبِّحْ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ }** [آل عمران 41].

لقد أكد الجنيد بأن لتصوف مرتبط ارتباطا حميما بالقرآن، والنموذج المحمدي أي السنة من المؤكد أن تكون النصوص المذهبية الصوفية، الدروس التي قدمها ويقدمها الصوفية في المساجد أو في أماكن أخرى، قد تغذت بالقرآن والحديث، إن الشرعوية المنسوبة للإسلامية، ليست آتية من النص القرآني نفسه، ولكن من تطور بعض العقليات الشرعية الموروثة عن العقلية السامية القائلة بأنه كلما تم الابتعاد عن تور الوحي القرآني،

(**) تقي الدين السبكي: الفقيه الشافعي الصوفي المحدث الحافظ المفسر المقريء الأصولي المتكلم النحوي اللغوي الأديب الحكيم المنطقي الجدلي النظار يلقب بشيخ الإسلام وقاض القضاء (683 هـ - 756 هـ) وهو والد الفقيه تاج الدين السبكي.

(1) أحمد أمين: ظهر الإسلام، دار الكتاب العربي، ج1، لبنان، 2008م، ص 691.

(2) إميل ناصف: أروع ما قيل في الزهد والتصوف، دار الجيل، لبنان، ط1، ص 67.

كلما بهتت الرسالة الروحية للإسلام في خطاب معياري، وهذا بالرغم من أن الآيات القرآنية لخاصة بالشرع قليلة جدا.

وإن الآيات التي لها بعد روحي أو باطني مؤكد هي كثيرة: { وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ } [البقرة: 9].

وكذلك قوله جل جلاله: { وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ } [ق: 16].

إن سمو العلم اللادني المنبعث مباشرة من الله، وهو شيء مؤكد في سورة الكهف وهذا بالنسبة للتفكير الإنساني، يقدم القرآن كذلك الكثير من الحكم، في أغلب الأحيان يكون المعنى غامضا فيها، يتطلب الرجوع إلى التفسير، إن [الآية 35] من سورة النور من محل تفاسير عديدة، استدعاء من التفسير الميثافيزيقي "مشكاة الأنوار" الغزالي إلى التفسير العلموي [التفسير المتعلق بالفلسفة العلمية] (من المعاصرين الذين رأوا فيها إشارة إلى الكهرباء) { اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ } [النور: 35]

إن القرآن الكريم يجمع بين الدعوة إلى العبادة والدعوة إلى العمل بلا إسراف في العبادة ولا تفريط فيها، فالإسراف قد يؤدي إلى الإعراض عن الدنيا بالكلية والإسلام كما شرع لنا أسس الحياة، وكما يقول إميل ناصف: " ... فالإسلام إذ لا يحبذ الإعراض التام عن الدنيا، وإنما ينهي عن الإسراف في التقشف، ويدعوا إلى القيام بالواجبات الاجتماعية ويحلل خيرات الدنيا ".

ومن خلال هذا القول نرى أن الإسلام يدعو إلى الوسطية والاعتدال في جميع جوانب الحياة سواء الدينية أو الاجتماعية ... فنحن نجد في سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم نزعه الإعراض عن الدنيا، كما نجد نزعة السعي لإصلاحها وتحيل معاشها إذ نجده يحثنا عن العبادة والتقوى، لكنه لم ينه عن لذائد الحياة المشروعة، فنجد لهذا الأثر " أعمل لدنياك كأنك تعيش أبدا، واعمل لآخرتك كأنك تموت غدا".

كما قال عمر بن الخطاب أيضا: " ليس خيركم من ترك الدنيا للآخرة، ولا الآخرة للدنيا، ولكن خيركم من أخذ من هذه وهذه ". كذلك نجد في عهد الصحابة أمثلة واضحة لها تبين النزعتين، فهناك تيار ساعد على تنمية وتقوية روح الزهد في الإسلام، خاصة في العراق، حيث ظهرت طائفة العباد الذين أعرضوا عن الدنيا طمعا في الآخرة [1].

بما أن القرآن ينبعث من الله فإن كل حرف منه هو روح، كل آية قرآنية تحتوي على سر حتى إذا تعلق الأمر بقصص الأنبياء، القيم الأخلاقية، أو أوامر شرعية، كل النسيج القرآني يبني الطريقة المسارية للتصوف لا يستحق الصوفي هذا الإسم إلا إذا وجدوا في القرآن ما يريده ويستنبط من ذلك نقصه وتوكله على الله يهدف كل العرفية على مزج لحمهم ودمهم بالقرآن.

لقد أخذ الصوفية مصطلحاتهم من القرآن الكريم وطوروا تفسيرهم الخاص الذي أخذ مكانة واسعة في هذا الميدان في لغاب الوحي، العبرية، السنسكريتية، تملك بعض الألفاظ القدرة على الرجوع إلى الحقائق العلي، إن تركيبة اللغات المقدسة المنسوجة بالرمزية، قادرة على نقل عن طريق سلسلة من لرنات، معاني تمتد من عالم الإنسان إلى عالم الأرواح والأفكار الأبدية.

يظهر الرسول صلى الله عليه وسلم في الكتابات الأولى للتصوف، القرن التاسع بالتقريب، بمثابة الدليل والنموذج الذي يجب على كل سالك أن يقلده فيما يخص آداب الحياة المادية منها الروحية، إذ من الممكن أن يلقن السالك مباشرة من طرف الرسول صلى الله عليه وسلم، هذا يكون ثمرة الممارسة المكثفة للصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم: { **إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا** } [الأحزاب 56].

العامل المسيحي:

لقد تعايش الدين الإسلامي والمسيحي مع بعضهما البعض، فكان لهذا التعايش أثر على أصحاب النزعة الصوفية، من خلال تأثرهم بالرهبان الذين انتشروا في بقاع الجزيرة العربية، وكثر بين عباد المسلمين من سمي بالراهب لكثرة تعبده.

(1) إميل ناصف: أروع ما قيل في الزهد والتصوف، ص 99، 100.

فهؤلاء الرهبان المسلمون، كانوا يتبادلون فيما بينهم الحكمة وطرق المجاهدة، فنتج عنه أن تأثر المتصوفة بشخصية المسيح عليه السلام من خلال دراستهم لسيرتهم وإطلاعهم على الإنجيل وأخذوا يقصدون بيت المقدس كما يقصدون مكة، ويتلقون الموعظة والحكمة من أفواه الرهبان[1].

"إن تأثر التصوف الإسلامي بالديانة المسيحية يتبدى لنا من خلال آراء أخذوها من هذه المسيحية فالإيغال في السبل، كاعتزال العالم والانقطاع عن التناسل وقهر الجهد بالتقشف، ونذر الصوم عن الكلام ورياضات الزهد الأخرى، أمر ترفيه الزهاد المسلمون برهبان النصارى"[2].

"إن فكرة الحب الإلهي هي أهم ما أخذه الصوفيون عن المسيحية فكانت نظرة الزاهدين إلى الله نظرة يملؤها الخوف والرهبة غير أن المتصوفين نقلوا شعور الخوف من الله إلى الشعور بمحبته، وذلك بتأثير التعليم المسيحي"[3].

أي أن حب الصوفي لله جعله يطلع على فكره الحب الإلهي بمفهومها المسيحي، فنجد الحلاج[*] يتناول مسألة الحب الإلهي، فنقف فيها من حرارته وتكلم فيها كلاما يعجز صوفية عصره عنه، كان مما ينادى به قوله: " يا أهل الإسلام أغيثوني، فلا هو يأخذني – أي الله سبحانه وتعالى – ولا هو يتركني ونفسي فأتهنى بها وهذا حال لا أطيقه"[4].

ولقد جعل بذلك حبه لله موضوعا يمكن أن يتناوله الناس بالكلام، بعد أن كان شيئا خاصا بين الصوفي وربه، وقد ترك الحلاج في مسألة المحبة وما يتصل بها من ثروة خصبة استغلها الصوفية في العصور التي جاءت بعد استغلالا قويا، كما أخذ الصوفية عن المسيح ليس الصوف إذا كان الكثير من الرهبان يلبسونه، وفي الروايات التي يتداولها الصوفية ما أخذه عن النصارى، أن المسيح عليه السلام مر بثلاثة قد نحلت أجسامهم واصفرت وجوههم، فسألهم: ما جاء بكم إلى هنا؟ قالوا:" خوفا من النار ... فقال لهم: إنكم لا تخافون مخلوقا "ثم مر بثلاثة آخرين أشد ضعفا واصفرارا فسألهم ما سأل الأولين فقالوا: شوقا إلى الجنة وقال لهم: رغبتهم في

(1) عبد الحكيم حسان: التصوف في الشعر العربي، ص 52.

(2) سميرة سلامي: الإغتراب في الشعر العباسي في القرن الرابع هجري، دار الينابيع، سوريا، ط1، ص 265.

(3) إميل ناصف: أروع ما قيل في الزهد والتصوف، ص 10.

(*) الحسن بن منصور الحلاج ولد بالبيضاء بأرض فارس عام 885 م، ترك عددا كبير من المؤلفات، كان ممن غلب عليهم الفناء، وسيطر عليه الحب الإلهي.

(4) عبد الحكيم حسان: المرجع السابق، ص 52.

شيء مخلوق، وأخيرا مر بثلاثة إلى غاية النخول والاصفرار فسألهم ما سأل الأولين، فقالوا: محبة الـــه، فقـــال المسيح: أنتم أقرب الناس إلى الله"[1].

ب – العوامل الفلسفية:

العامل الهندي:

لقد كان للفكر الهندي أثر كبير على التصوف الإسلامي، فالصوفيون اطلعوا على الحضارة الهندية مـــن خلال الرهبان من البوذيين الذين انتشروا في بلاد العراق والشام في العهدين الأموي والعباسي، ولهذا نجد كل من التصوف الإسلامي والتصوف الهندي يشتركان في عناصر أهمها: فكرة الفناء الذاتي في الوجـــود الكلـــي، وهي ما اصطلح عليها الصوفية باسم الفناء والنحول وهي قوية الصلة بالنرفانا الهندية.

وفكرة الفناء تشبه النرفانا الهندية التي تعني الانعدام والانمحاء والسكون[2]، غير أن هنـــاك فرقـــا مـــن الإصطلاحين، فالنرفانا في المفهوم الهندي تعني الفناء النهائي أي: أن النفس تتحرر من كل القيود الجســـدية، وتتلاشى النفس الكلية، بحيث لا يصبح لها وجود ذاتي كما اقتبس المتصوفون رياضات الذهن عن الهنود، وهذا ما جعل التصوف الإسلامي شبيها بالتصوف الهندي فكل هذه العناصر لمشتركة بينهما كانت نتيجة امتـــزاج الثقافة الهندية مع الثقافة العربية الإسلامية في تلك الفترة[3].

عامل الأفلاطونية الحديثة والتصوف الشرقي:

تتداخل عقائد الصوفية مع الأفلاطونية الحديثة، فعقيدة وحدة الوجود يقول بها المتصوفة مثلا نتفق مـــع مذهب أفلاطون القائل: " العالم الطبيعي ظل للعالم المثالي " أي أن كل شيء في الوجود لا يمكن أن يكون إلا بوجود الله، فلا وجود إلا لله وكل الموجودات صادرة عنه وتعود إليه.

فالصوفية متشعبة، بآراء أفلاطون الذي نشأ في مصر ثم ذهب إلى روما في القرن الثالث الميلادي ولـــه كتاب التاسوعات الذي نقل بعضه إلى اللغة العربية بعنوان " الأثولوجيا" أب الربوبية فيقول أفلاطون في كتابه " إني خلوت بنفسي وخلعت بدني جانبا، وصرت كأني جوهر متجرد بلا بدن، فأكون داخلا في ذاتي، راجعا

(1) أحمد أمين: ظهر الإسلام، ص 155.

(2) سميرة سلامي: الإغتراب في الشعر العباسي، ص 265.

(3) إميل ناصف: أروع ما قيل في الزهد والتصوف، ص 103.

إليها، خارجا من سائر الأشياء فأكون العلم والعالم والمعلوم جميعا، فأرى في ذاتي من الحسن والبهاء والضياء ما أبقى له متعجبا بهما ..."[1].

هذه الفلسفة انتشرت في مصر حيث تعلمها ذو النون المصري[*] المتصوف الكبير فالأفلاطونية الحديث قد تسربت منها تعاليم إلى التصوف، كالفيض وانبثاق النور والتجلي. إن حديث الصوفية عن حجب المادة إنما هو مأخوذا عن الأفلاطونية التي تقول: " بأن سبعين ألف حجاب تفصل بين العالم العلوي والعالم المادي، فالنفس حيث تهبط إلى الجسم تخترق هذه الحجب"[2].

إن العالم المادي يختلف عن العالم العلوي، ولا نستطيع الوصول إلي العلم العلوي عن طريق النفس التي تخترق هذه الحجب، ويكون هذا الاختراق بذكر والسمع والمجاهدة.

لقد تأثر المتصوفة بكل هذه العوامل واتخذوا منها عناصر جعلوها أراء صوفية هذا إلي جانب وجود عوامل أخري تأثر بها الصوفية منها العامل اللاوتسي، فالكثير من خصائص التصوف الصيني توجد في التصوف الأسلامي، كما تبني الصوفية المعرفة الإشراقية التي شربت إلي العقيدة الصوفية عن طريق أقطابها "انطلاقا من مبدأ الإشراقة حيث قالت الصوفية بالإتحاد والحلول.

والمعرفة الإشراقية "هي المعرفة اليقينية، وهي نوع من المكاشفة لا يحتاج إلي دليل عقلي أو برهان منطقي "[3]وهذا يعني أن المعرفة الإشراقية تعتمد علىالحدس الباطني، أي تهتم بما في الداخل دون الإهتمام بما في الظاهر ومنه فهي شبيهة بالعقيدة الصوفية التي تتطلع إلي ما هو داخلي باطني.

ومن كل ما سبق يتضح لنا أن الصوفية أخدت الكثير من المبادئ والأفكار والعقائد من الثقافات الأجنبية العديدة، وهذا نتيجة الظروف التاريخية أدت لإختلاط العرب المسلمين بالأمم الأخرى، ولكن مهما قيل عن تأثير الأفكار والمصادر الأجنبية في الصوفية الإسلامية.

إلا أن التصوف الإسلامي ما يزيد فيه على معنى أي تصوف آخر، الإسلام أولا في جوهره شريعة دنيوية وأخروية فهو يأمر بالعمل والجهاد والتمتع بالحياة دون إسراف ولا عدوان ويعد المحسنين بالرضوان والتمكن

(1) أحمد أمين: ظهر الإسلام، ص 156.

(*) ولد عام 155 هـ/ 771 م في أسرة نوبية، زهد في الحياة المادية وتنسك، ومات عام 245 هـ/859 م، كان اوحد زمانه علما وورعا، اشتهر بكثرة مناجاته واستغاثاته التي تعبر عن خالص حبه للذات الإلهية

(2) إميل ناصف: أروع ما قيل في الزهد والتصوف ، ص 104.

(3) المرجع نفسه، ص 105.

علىهذه الأرض[1]، وفي القرآن الكريم قوله تعالي: { يَا بَنِي آَدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ (31) قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ } [الأعراف 31].

فالصوفية الإسلامية لا تعني نفس الأفكار التي تأثرت بها وتشربتها خلال نشأتها وتطورها.

5- أهم أعلام الصوفية:

لقد كانت المذاهب الصوفية في القرن الثالث الهجري تدين لكثير من أعلامها المتصوفون الذين ساهموا في إبراز وتطور هذه الحركة ونجد من بينهم:

أ- أبو يزيد البسطامي:

نسبة إلى بسطام، مدينة كبيرة قرب دمغان بين الري ونيسابور، فارسي الأصل كان جده مجوسيا، فأسلم وحسن إسلامه، وكانت أمه عابدة زاهدة، صائمة عفيفة غلب عليها الخوف والرجاء، والتواضع والـــدعاء، لذلك كان أولادها الثلاثة: آدم وأبو يزيد، وعلي عبادا زهادا.

تنسك أبو يزيد في سوريا زمنا، ثم حبب إليه مجالسة العلماء والأخذ عنهم، وقد ذكر المؤرخون أنهـــم بلغوا مائة وثلاثة عشر عالما، وقد أقبل أبو يزيد على المجاهدات والرياضات فكان يصوم نهاره، ويقوم ليله، ولما رجع إلى بسطام لم يستطع مواطنوه فهم مبادئه فطردوه من بلده خمس مرات، توفي ودفن ببلده عام 261 هـــ /875 م .

و لم يترك البسطامي كتابا أو رسالة وإنما هي أقوال نقلها عنه تلاميذه ومريدوه، أو دسها عليه حســـاده الكثر الذين كانوا يحرضون الجماهير عليه، فيزعمون أنه عرّج به إلى السماء كالنبي محمد صلى الله عليه وسلم وأنه ظل أربعين سنة يطعم من طعام غير طبيعي، او أنه ألم أهل عصره بلا استثناء، كان يحث تلاميذه الـــذين يعرفون بالطيفورية أو البساطمة على التوحيد الخالص الذي يتمثل في أربعة أشياء: لسان لا يكذب، وقلب لا يحقد، وبطن لا يأكل الحرام، وحركات لا بدعة فيها.

ولما سئل: من هو الصوفي؟ أجاب: " هو الذي يأخذ كتاب الله بيمينه وسنة رسول الله صلى الله عليـــه وسلم بشماله، وينظر بإحدى عينيه إلى الجنة وبالأخرى إلى النار"[1].

(1) جواد مرابط: التصوف والأمير عبد القادر الحسني الجزائري، عاصمة الثقافة العربية، الجزائر، 2007 ص 9.

"أخرج طيفور البسطامي (ت 262) الحب الصوفي في تباريح الأنين والشوق والجن الاتحادي عنده يكون عبر قوس تصاعدي بالخروج من السرى الأرضي، وذات الإنسان نفسه ليرتقي إلى الاقتراب من الله، وبتعبير مجازي هو اتصال واتحاد بالله"[2].

إن قراءة تراث البسطامي تدعوا الباحث إلى التساؤل عن دوافع مقولات هذا الحب الإتحادي المفرط والتوقف أمام عدة احتمالات:

- وجود أهداف خفية معرضة لدس أفكار باطنية وافدة في الدين.
- تحدي المؤسسة الدينية الرسمية وهيمنة فقهاء الدولة وعلماء الكلام.
- القيام بثورة حداثية في الثقافة الدينية والعلاقة مع الغيب.
- إن هذا الاتحاد نتيجة طبيعية لفعل ما تعارف عليه المتصوفة من الوجد والسكر والفناء عن كل شيء إلا المحبوب الأعلى[3].

لقد كان البسطامي في حبه الإلهي لا يخرج عن الصورة الإسلامية في سموها وجمالها وجلالها، يدل على ذلك قوله: " ظاهر الصدق وباطنه سواء، ولقد اشترك الإيمان والحب في قلب الصديق فكلما ازداد الإيمان ازداد الحب في الله"، قال تعالى: **{ وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرَوْنَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ }** [البقرة165] .

والمحب الحقيقي لله تعالى هو الذي يبذل نفسه في طلب مرضاته سبحانه وتعالى سرا وعلانية، ولا يطلب قلبه سواه تعالى: " أطلب هواه في خلاف هواك، ومحبته في بغض نفسه، فإنه معروف عند مخالفة الهوى محبوب عند بعض النفس"، والبسطامي ينظر إلى حب الله تعالى وكأنه فرض عليه يقول:

فحبك فرض كيف لي بأدائه ولست لفرض ما حييت بتارك

ولقد قدره كبار الصوفية في عصره وبعد عصره، ووصفوه بصفات سامية سواء من حيث سلوكه أم من حيث آرائه وأفكاره، ومنهم: ابن عربي الذي يسميه أبا يزيد الأكبر ولقبه الخولاني بسلطان العارفين، وقال عنه

(1) محمد أحمد درنيقة: معجم شعراء الحب الإلهي، ص 182-184.
(2) يحي الراضي: الحب في التصوف الإسلامي، ص 61.
(3) المرجع نفسه، ص 58.

صاحب الكواكب الوردية: " كان نادرة زمانه حالا وأنفاسا وورعا وعلما وزهدا واتقاءا وإيناسا" وقال عنه الأصفهاني صاحب الحلية: " الهائم الفريد البسطامي أبو زيد"[1].

"لقد كان شعور البسطامي بحب الله تعالى يملأ شعاب نفسه، مقترنا بشعور من الخشوع والخشية لـــه سبحانه، وقد انصرف إلى مجاهدة نفسه مجاهدة دائمة كما كان يقول عن نفسه " أنا حداد نفسي" كل ذلك حتى يحررها ويخلصها من جميع الحجب التي تحول بينه وبين الوصول إلى الله، وهو يصف مجاهداته وصفا ممتعا ويكشف فيه عن نفسه بأقوال فيها تشبيهات في غاية العظمة، فالدنيا والزهور والعبادات والكرامات والذكر بل المقامات ليست في نظره سوى حجب تحجبه عن الله تعالى"[2] لأنه لو حجب الله خواص عباده عن رؤيته لاستغاثوا بالخروج من النار، بل إنه ليمضي في القول بأن الله ليس له أن يعذب البشر، وماذا على الله لو غفر لقبضة من تراب؟ يقول: ما آدم إلا قبضة من تراب فماذا على الرب لو غفر لقبضة من تراب؟ وأي شرف في أن يحرق قبضة من تراب، وما الإنسان؟ عظام جرى عليها قضاء الله فما ذنبها إن هي أخطأت؟ إن الله خلـــق الخلق بغير علمهم وقلدهم أمانة من غير إرادتهم فإن لم يعنهم فمن الذي يعينهم؟ يقول:

أمـــــوت إذا ذكرتـــــك ثم أحيـــــا ولـــولا حســـن ظـــني مـــا حييـــت
شـــربنا الحـــب كأســـا بعـــد كـــأس فمـــا نفـــذ الشـــراب ومـــا رويـــت
فأحيـــا بـــالمنى وأمـــوت شـــوقا فكـــم أحيـــا عليـــك وكـــم أمـــوت

ومن أقواله: أحببت الله حتى أبغضت نفسي، وأبغضت الدنيا حتى أحبت طاعة الله"[3].

ومما سبق ذكره توصلنا إلى أن التصوف لا يمكن حصره بتعريف جامع، حيث بلغت التعـــاريف مـــن الكثرة العدية، ومرجع كلها أن التصوف صدق التوجه إلى الله بما يرضاه من حيث يرضاه وسبب هذه الكثرة والتعدد اختلاف أحوال المتصوفين وتطور الحياة الإسلامية فمن المتصوفة من عبر بأحوال البداية ومنهم من عبر بأحوال النهاية.

فالتصوف في الإسلام مر بمراحل متعددة وتواردت عليه ظروف مختلفة واتخذ تبعا لكل مرحلة ووفقا لما مر به من ظروف ومفاهيم متعددة ولذلك كثرت تعريفاته وكل تعريف منها قد يشير إلى بعض جوانبه دون البعض الآخر ولكن يظل هناك أساس واحد للتصوف لا خلاف عليه وهو أنه أخلاقيات مستمدة من الإسلام

(1) محمد أحمد درنيقة: معجم شعراء الحب الإلهي، ص 186-188.
(2) المرجع نفسه، ص 188.
(3) محمد أحمد درنيقة: معجم شعراء الحب الإلهي، ص 183

لذلك قيل: " واجتمعت كلمة الناطقين في هذا العلم على أن التصوف هو الخلق" وكذلك " التصوف خلق، فمن زاد عليك في الخلق زاد عليك في الصفاء".

فالتصوف في أساسه خلق وهو بهذا الاعتبار روح الإسلام لأن أحكام الإسلام كلها مردودة إلى أساس أخلاقي وأنه من العوامل المساعدة في نشأة وتطور التصوف، العوامل الدينية والعوامل الفلسفية وبظهور متفلسفة الصوفية أصبح في التصوف الإسلامي تياران أحدهما سني والآخر فلسفي وأنّه تأثر في مراحل تطوره بالفلسفة وأنظارها إلى أنّه من حيث نشأته الأولى إسلامي.

وقد كان للتصوف اهتمام كبير من طرف أصحابه المتصوفين وأنّ معظم أوائل الصوفية من أصل غير عربي كأبي يزيد البسطامي، وأبو القاسم الجنيد وغيرهم ممن كان لهم الفضل في تأدية ما عليهم من واجب اتجاه دينهم وخدمة أمتهم على أكمل وجه.

ب- أبو القاسم الجنيد محمد بن الجنيد:

إحدى الشخصيات الأكثر شهرة في القرون الثلاثة الأولى للتصوف الإسلامي، مأصله من نهاوند، ولد ونشأ ببغداد، وكان والده يبيع الزجاج بها، ولد في العقد الثالث من القرن الثالث الهجري، تفقه على يد أبي كور، وسمع من خاله السرى السقطي، ولازمه وتتلمذ على المحاسبي والحسن بن عرفة، وصفه الأصبهاني بقوله: "أتقن العلم ثم أقبل على شأنه وتعبد ونطق بالحكمة، وقل ما روى"[1]، ومن تصانيفه أمثال القرآن، المحبة المقصد إلى الله تعالى، معاني الهمم في الفتاوي الصوفية، السر في أنفاس الصوفية، كما أسند الحديث وتتلمذ على يده الكثيرون منهم: الجليلي والشبلي[*] والصرفي ونجيب، توفي ببغداد سنة 297 هـ ودفن بها، ويوصف ابن عطاء البغدادي لحظات وفاته فيقول: " دخلت عليه، وهو في النزع، فسلمت عليه فلم يرد، قم رد وقال: أعذرني فإني كنت في وردي " ثم حول وجهه إلى القبلة ومات، وكان عند موته قد ختم القرآن، ثم ابتدأ في البقرة، فقرأ سبعين آية وقد صلى عليه أكثر من ستين ألفا، ودفن بالقرب من خاله السري بالشونزيه ببغداد" وكان ورده كل يوم ثلاث مائة ركعة وثلاثين ألف تسبيحة، لأنه كان يعتبر الغفلة عن الله أشد من دخول النار: لو أقبل صادق على الله ألف سنة، ثم أعرض عنه لحظة كان ما فاته أكثر مما ناله".

---

(1) عبد المنعم القاسي الحسيني: الطريقة الرحمانية الأصول والآثار منذ البدايات إلى غاية الحرب العالمية الأولى، دار الخليل للنشر والتوزيع، ط1، 2013م، ص 59.

(*) دلف بن جحدر (أبو بكر الشبلي وهو من خراسان، يعد أكثر الشعراء عبادة واستزادة في العلم توفي عام، 334 هـ /945 م، دفن في بغداد في مقبرة الخيزران.

وخلال موسم الحج اجتمع كبار الشيوخ بمكة المكرمة يتكلمون في المحبة، وكان الجنيد أصغرهم سنا، فقالوا له: " هات ما عندك يا عراقي، فأطرق رأسه ودمعت عيناه ثم قال: عبد ذاهل عن نفسه، متصل بذكر ربه، قائم بأداء حقوقه، ناظر إليه بقلبه، أحرقت قلبه أنوار هويته، وصفا شبه من كأس ورده، وانكشف له الجبار عن أستار غيبته، فإن تكلم فبالله، وإن نطق فعن الله، وإن تحرك فبأمر الله، وإن سكن فمع الله، فهو بالله ولله ومع الله" فبكى القوم وقالوا: ما على هذا مزيد، جبرك الله يا تاج العارفين"[1].

وكما سئل الجنيد عن المحبة فقال: " دخول صفات المحبوب على البذل من صفات المحب " وقال أيضا: "المحبة إفراط الميل بلال نيل "[2].

ومحبته لله تعالى دفعته إلى الكلام في دقائق التوحيد حيث يقول: " إفراد الموحد بتحقيق وحدانيته بكمال أحديته: بأنه الواحد، الذي لم يلد، و لم يولد. بنفي الأضداد، والأنداد، والأشباه، بلا تشبيه. ولا تكييف، ولا تصوير ولا تمثيل إلها واحدا صمدا فردا { **فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذْرَؤُكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ** } [الشورى:11].

وفي رأيه أن العقل عاجز عن إدراك التوحيد ويتمثل بقول أبي بكر الصديق رضي الله عنه: " سبحان من لم يجعل لخلقه سبيلا إلى معرفته إلا بالعجز عن معرفته" وكان يعتبر المحبة ميل القلوب، أي أن يميل القلب إلى الله، وإلى ما لله من غير تكلف:

الوجد يطرف في الوجدان راحته والوجد عند حضور الحق مفقود

قد كان يطربني وجدي فأشغلني عن رؤية الوجد في الموجود

ومن علامة الأنس بالله تعالى استلذاذ الخلوة، وحلاوة المناجاة، وهذا ما دأب عليه الجنيد فإنه كان إذا جن عليه الليل وقف أمام المحراب، دعا ربه بهذا الدعاء: " اللهم إني أسألك يا خير السامعين، وبجودك ومجدك يا أكرم الأكرمين، وبكرمك وفضلك يا أسمع السامعين وإحسانك ورأفتك يا خير المعطين، إلهي وسيدي أنا بك عائد لائذ مستغيث مستجير، إجعل أوقاتي بذكر من الليل والنهار بذكر معمورة وبخدمتك وعبادتك موصولة، وأرزقني من طعم ذلك اللذائذ السابغة يا أكرم الأكرمين"[3].

(1) محمد أحمد درنيقة: معجم شعراء الحب الإلهي، ص 115، 116.

(2) يحي الراضي: الحب في التصوف الإسلامي، ص 71.

(3) محمد أحمد درنيقة: معجم شعراء الحب الإلهي، ص 16-18.

"كان الجنيد البغدادي دائم الإحساس بالمسؤولية اتجاه التصوف والابتعاد به عن التصادم مع رجال الحكم ورجال الفقه، وكان فيما يؤكد الخطيب البغدادي، يشير على الحلاج بالتصبر والمداراة والابتعاد عن الشطح لأن موقف الجنيد من الشطح يبقى في حدود التحفظ"[1].

إن أقواله وآثاره مبثوثة بكثرة في المؤلفات والكتب الصوفية وقد نقل عنه الكثير من آرائه وحكمه والمأثورة خصوصا تعريفاته للتصوف، ومن أقواله المأثورة " الطرق كلها مسدودة عن الخلق إلا ما اقتفى أثر رسول الله صلى الله عليه وسلم"، " مذهبنا هذا التصوف مقيدا بأصول الكتاب والسنة"، وقيل للجنيد أين استفدت هذا العلم فقال: " من جلوسي بين سيدي الله ثلاثين سنة تحت تلك الدرجة، فقيل له أنت مع شرفك تأخذ بيدك سبحة ؟ " فقال: " طريق وصلت به إلى ربي لا أفارقه"[2].

ج- محي الدين ابن عربي:

"هو محمد بن علي بن أحمد بن عبد الله الحاتمي نسبة إلي قبيلة طيئ، ولد في منتصف شهر رمضان سنة 560 هجرية/ صيف عام 1165 م،في مدينة مرسية شرق الأندلس كان والده موظفا في عهد دولة المرابطين، ومع سقوط هذه الدولة وقيام دولة الموحدين انتقلت العائلة إلي إشبيلية وكان عمره ثمان سنوات، فبدأ هناك تلقي العلوم الإسلامية" [3] ومتابعة دراسته على مشاهير علماء الأندلس آنذاك :أبو بكر بن خلف وأبو القاسم الشراط القرطبي وابن أبي حمزة وعبد الحق الإشبيلي الأزدي.

درس ابن عربي الفقه والحديث وسائر العلوم الشرعية، ثم أخد يطوف في البلاد الإسلامية: في شمال إفريقيا اجتمع بالصوفي المشهور أبي مدين شعيب بن الحسين[*] ثم توجه إلي المشرق العربي فحج إلي مكة المكرمة ومكث فيها من(594 هـ/ 600هـ) 1201 م-1203م، وهناك أحب أبنة الشيخ مكين الذين أبي شجاع زاهر الأصفهاني نزيل مكة، وقد نظم ديوانه "ترجمان الأشواق" تشبيها بها، وهو مجموعة من قصائد صوفية يوهم ظاهرها أنها غزل ووصف لحب مادي، وقد عوتب على الغزل الوارد فيه، فااعتذر لذلك بأن أشعاره كلها معارف إلهية في صور مختلفة من مديح ومن أسماء النساء وصفاتهن ، وحتي لا يتأول ألفاظه وإشاراته المتأولون الذين يوجهون المعاني على غير الوجه الذي أراد، انبري ابن عربي لوضع شرح لديوانه بيّن

(1) عبد المنعم القاسمي الحسيني: الطريقة الرحمانية، الأصول والآثار، ص 59-60.

(2) المرجع نفسه، ص 60.

(3) يحي الراضي: الحب في التصوف الإسلامي، دار التكوين، سوريا، ط1،2009، ص 9

(*) شعيب بن الحسن الأندلسي التلمساني (أبو مدين)، أصله من الاندلس توفي بتلمسان بالجزائر، ودفن عام 1197 م، له مفاتيح الغيب لإزالة الريب وستر العيب.

فيه مقاصد كلامه ومراميه، ويظهر ما خفي من معانيه، ويعين ما التبس منها، وبذلك يضمن لنفسه السلامة والعافية.

طلب إلي كل من يقرأ ديوانه أن يصرف الخاطر عن الظاهر، ويطلب الباطن حتى يقف علىحقيقة ما يعبر عنه، وذلك في قوله:

"كل ما أذكره من طلل ... أو ربوع أو مغانٍ كلّ ما
وكذا السُّحْبُ إذا قلت بكتْ ... وكذا الزهر إذا ما ابتسما
أو بروق أو رعود أوصبا ... أو رايح أو جنوب أو شما
أو نساءٍ كعِباتٍ نُهّدٍ ... طالعات أو شموس أو دمُي
كل ما أذكره مما جرى ... ذكرُهُ أو مثله أن تفهما
منه أسرارٌ وأنوارٌ جلت ... أو علت جاء به ربٌّ السما
لفؤادي أو فؤاد منْ له ... مثلمالي من شروط العُلما
صفة قدسية علويةُ ... أعْلَمَتْ إنَّ لمثلي قدما
فا صرف الخاطر عن ظاهرها ... وأطلب الباطن حتي تعْلها

فهو يشير إلي معارف ربانية، وأنوار إلهية، وأسرار روحانية، وعلوم عقلية و تنبيهات شرعية، وقد جعل كل ذلك بلسان الغزل والتشبيب، لتعشق النفوس لهذه العبارات التي توفر الدواعي علىإصغاء إليها.

وقد امتاز أسلوبه بالوجدانيات وبالرمز والتعقيد، وغموض المعني وترديد المعاني وتكرارها، وتأويلها علىأوجه مختلفة، أضف إلى ذلك الصناعة اللفظية والصناعة المعنوية، وانتقاله السريع والغير مشق من الكلام علىالله تعالي إلى كلام على الرسل [1].

والحق أن الأشعار التي نجدها في "ترجمان الأشواق"،تعد من الناحية الفنية أكثر قصائده اكتمالا ونضجا وامتلاء بأسلوب التلويح والرموز الشعرية الموحية أما الديوان الكبير فحافل بنزعة عرفا نية، تجريدية أدار عليها قصائد تناول فيها أرواح السموات وأرواح الأنبياء وأرواح الورثة الصادقين، ومراتب النور في تنوع مظاهره بين النور والهدي والنور السراجي والنور البرقي، ومراتب التكليف السمع والبصر والديوان[2].

(1) محمد أحمد درنيقة: معجم شعراء الحب الإلهي، دار ومكتبة الهلال، لبنان، ط 1، 2000م، ص 268.

(2) عاطف جودة نصر: الرمز الشعري عند الصوفية، المكتب المصري للتوزيع المطبوعات، مصر، 1998م، ص 188.

ولابن عربي في الحب الصوفي ثورة شاعر صوفي فهو يعرّفه بقوله: " الحب الحقيقي يستغرق حواس المحب وعقله فلا يري (المحب) حينئذٍ إلا محبوبه" ويتكلم عن حبه هو لله تعالى :" ولقد بلغ بي قوة الخيال أن كان حبي يجسد لي محبوبه من خارج عيني، فلا أقدر أن أنظر إليه، ويخاطبني وأصغي إليه وأفهم عنه، ولقد تركني أياما لا أسيغ طعاما، كلما قدّمت المائدة يقف على حرفها ويقول بلسان أسمعه بأذني: أتأكل وأنت تشاهدني؟ به فأمتنع عن الطعام ولا أجد جوعا وأمتلئ منه حتى سئمت وثملت من نظري إليه، فقام لي مقام الغذاء كان لا يبرح نصب عيني في قيامي وقعودي وحركتي وسكوني".

وقد أورد ابن عربي العديد من آيات القرآن الكريم التي تدل على محبة الله تعالى لقوم، وعدم محبته لآخرين فإنه قد اعتمد على آيتين كريمتين ينصان على الحب بين الله والناس قوله تعالى: { **قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ** } [**آل عمران 31**] وذكر ابن عربي أن المولى عز وجل قد وصف نفسه بأسماء كثيرة منها: الودود والمحب.

والحب الإلهي يطلق على حب الله تعالى لنا أو على حبنا له سبحانه:

الأذن عاشقة والعين عاشقة — شتان ما بين عشق العين والخبر
فالأذن تعشق ما وهمي يصوّره — والعين تعشق محسوسا من الصور
فصاحب العين إن جاء الحبيب له — يوما ليبصره تراه يلتذ بالنظر
وصاحب الأذن إن جاء الحبيب له — في صورة الحسن لا ينفك عن غير
إلّا هوى زينب فإنه عجب — قد استوى فيه حظ السمع والبصر

وفي رأيه أن الله تعالى يحب قوما لصفة يتمتعون بها، كما أنه يحجب محبته عن قوم لصفات تقوم بهم أيضا، ومن علامات حب العبد لله سبحانه إتباع رسله وأداء الفرائض والقيام بالنوافل كما جاء في الحديث القدسي: "لا يزال عبدي يتقرب ..."" رواه البخاري[1].

لقد أثارت مقولات ابن عربي في التصوف الفلسفي الخلاف بين الشرّاح والباحثين، وأثار شعره في ترجمان الأشواق وشرحه ذخائر الأعلاق خلافا بذات المنحى، ويعد رأي الدكتور أبو العلاء العفيفي[*] أن

(1) محمد أحمد درنيقة: معجم شعراء الحب الإلهي. ص 269.

[*] عالم في الفلسفة الإسلامية، خرج من دار العلوم، حيث حصل على الدكتوراه في الفسفة برسالته عن فلسفة ابن عربي الصوفية، وهو استاذ مدرس في المنطق والتصوف توفي عام 1966.

الديوان يعبر عن نظرية ابن عربي في وحدة المحبوب وإن تعددت صوره وأن الحق هو المحبوب على الإطـــلاق وذلك لأن أساس العبادة الحب، وأن المعبود هو الجميل على الإطلاق وأن الفتاة "نظام" لم تكن إلا مجلى مـــن مجالي الإلهية وصورة من صور الجمال الإلهي[1]، إذ أن ابن عربي يفلسف الحب الإلهي على أســـاس الجمـــال فيقول: " والصحيح أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: إن الله يحب الجمال" فنبهنا بقوله هذا إلى حبـــه، فانقسمنا قسمين: فمنا من نظر إلى جمال الكمال وهو جمال الحكمة فأحب الله كل شيء، ذلك لأن كل شيء في هذا العالم محكم الصنع، ثم هو صنع صانع حكيم، ومنا أيضا من لم يبلغ هذه المرتبة من فهم جمال الكمال في العالم فأمر بأن يعبد الله كأنه يراه، إن العالم خلقه الله تعالى في غاية الإحكام والإتقان والعالم جمال الله، فهو الجميل المحب للجمال، ومن أحب العالم بهذا النظر فقد أحبه بحب الله وما أحب إلى جمال الله أي من أحـــب هذا العالم فكأنما قد أحب الله ذاته.

وعندما تحدث ابن عربي عن محبة الله تعالى للعباد ظهرت أمامه مشكلة طرحها التساؤل التالي: إذا كان الله تعالى يحب عباده فلماذا يؤلمهم؟ بل أكثر من ذلك فإن المرء يلاحظ أن أولياء الله تعالى هم أشد الناس ألما في هذه الحياة الدنيا وقد حل ابن عربي هذه المشكلة بقوله: " أن أولياء الله محبون ومحببون في وقت واحد، فبمـــا أنهم محبون لله، فإن الله يريد أن يبتليهم بإقامة الدليل على دعواهم فسلط عليهم من يمتحنهم حتى يرى حبـــهم هذا أحقيقي هو أم عارض؟ من أجل ذلك لا يستغرب ابن عربي أن يكون أولياء الله ورسله أشد الناس ألما في الحياة الدنيا، على أن الله ينعم من ناحية أخرى على أوليائه لأنه يحبهم.

يقول ابن عربي:

مـــالي وإيـــاك غـــير الله مـــن ســـند ... وفاز مـــن يتخـــذ رب الـــورى ســـندا

الحـــــب أشـــــهى إلي ممـــــا ... يقولـــــه العـــــارف اللبيـــــب

لا أنـــــس يصـــــفوا للقلـــــب إلا ... إذا تجلـــــى لـــــه الحبيـــــب[2]

(1) يحي الراضي: الحب في التصوف الإسلامي، ص 274.

(2) محمد أحمد درنيقة: معجم شعراء الحب الإلهي، ص 275، 276.

الفصل الثاني: صلة التصوف بالشعر

1- مفهوم اللغة الصوفية.

2- علاقة التصوف بالشعر

3- علاقة الصتوف بالفن.

4 أهم المصطلحات الصوفية ودلالتها في التراث الشعري.

II – صلة التصوف بالشعر

1- مفهوم اللغة الصوفية:

اللغة الصوفية لغة عالية، تفتح تساؤلات، وتحمل تأويلات كبيرة، ولأنها لغة رمزية فإنه لابد لنا مـــن أن نتأمل ما وراء النص الصوفي، فالرمز، حسب أدونيس هو قبل كل شيء معنى خفي، وإيحاء، وإنها اللغة التي تبدأ حين تنتهي لغة القصيدة أو هو القصيدة التي تتكون في وعيك بعد قراءة القصيدة:

أحدثت اللغة الصوفية تغييرا كبيرا في اللغة العربية وبرز المتصوفة كحداثيين وبتعبير أدق، كان المتصوفة قادة الثورة اللغوية في التاريخ العربي ويمكن التجرأ على القول أن بداية الحداثة في تاريخ اللغة العربية انطلقـــت مع كلام المتصوفة، وما زال المتصوفة إلى اليوم يعتبرون سادة في علم اللغة، وما زال تأثيرهم قوي في الشـــعر الحديث وفي الأدب المعاصر عموما، وللأسف فعلا أنه لم يأت ومنذ أيام المتصوفين العرب إلى اليوم، من جاء واستطاع أن يفجر اللغة ويتفوق على اللغة الصوفية.

وببساطة إن المتصوفة قد حطموا نظام اللغة الذي كان سائدا، وتجرأوا بحرفية قل نظيرها، أن يخرجـــوا المنطق الداخلي للغة، لقد اخترعوا لغة عربية جديدة، من الحروف نفسها ولكن بدلالات جديدة وخارقة، ومن بين الذين تأثروا بالتصوف وباللغة الصوفية يجيء أدونيس كواحد من أهم الشعراء العالميين المعاصرين وهو – أدونيس- لم يخف إعجابه الشديد بالصوفية إذ يقول: " الصوفية العربية هي هذا النسيم المبثوث في العـــالم وفي الأشياء، بحيث يصبح العالم كله شفافا، ولا يعود هناك حواجز بين الشخص والآخر، بين الذات والموضوع، بين العالم الداخلي والعالم الخارجي[1].

فاللغة الصوفية "هي تلك اللغة التي تعتمد الإيحاء والرمز وسيلتين للتبليغ حيث لا تتم قراءة هذه اللغـــة قراءة سطحية بقدر ما تستدعي هذه اللغة خلفيات ثقافية خاصة تمكن المتلقي من فهم رسالتها المتضمنة داخل الخطاب"[2].

فاللغة هي عنصر فعال في التجربة الصوفية، إذ تتعالى اللغة الصوفية في دلالتها معتمدة على المجاز وعلى السياقات الرؤيوية، على فعالية الرمز باعتباره أرقى وسيلة للتعبير لدى الصوفية.

---

(1) عبد الحكيم حسان: التصوف في الشعر العربي الإسلامي، ص 5، 6.

(2) محمد كعوان: اللغة الصوفية بين الدلالة المعجمية والدلالة السياقية، قراءة في الخطاب الشعري الجزائري، المدرسة العليا للأساتذة، قســـنطينة، العدد الثاني، 2006، ص 167.

"تعتبر اللغة الصوفية لغة رمزية مجازية ذات دلالات كبيرة قابلة لأكثر من تأويل، تتميز بالتخيل والتمثيل والتشبيه، لهذا فهي عينة بلاغية خصبة، وإذا كانت اللغة عند دو سوسير نظاما من الإشارات التي تعتبر عن الأفكار، فإن المتصوفة استخدموا في لغتهم وأشعارهم إشارات ودلالات تختلف عن استعارات ودلالات الأدب، الفلسفة، السياسة ... الخ، وتشكل هذه الإستعارات في تركيبها وتكوينها سياقا خاصا فيه سياقات ومفردات وجمل متميزة فتصبح لكل مفردة دلالة ولكل جملة حجة"[1].

توجه الصوفية لاستخدام الرمز والإشارة، وربما ذلك لشعورهم بأن اللغة قاصرة أن تؤدي المعنى الذي يرتجيه أحدهم فهي عاجزة عن أن تنقل عوالم الصوفي الشاسعة والمترامية، وهذا ما عبر عنه النفري بقوله: "كلما اتسعت الرؤيا ضاقت العبارة، واللغة كانت أصغر من الرؤيا، فوجب على الصوفيين أن يحملوا هذه اللغة الرموز والإشارات، علها تفي الغرض منها" ويقول محمد بنعمارة في كتابه حول اللغة الصوفية واستغلاقها على القارئ: " فهي لغة غامضة لا تسلم المعنى لمن لا يتوغل في المعادل الروحي للتجربة الروحية، إذ أن اللغة في مثل هذه الحالة متصلة اتصالا عضويا بعناصر التجربة الذوقية، ومن لم يصل إلى ما وصل إليه الناطق بهذه اللغة لم ينل منها إلا ظاهر معانيها".

أعطى الصوفيون للحروف قيمة دلالية كبيرة، رغم أن علماء اللغة عدوها بلا معنى إذا كانت مستقلة، وأصبح الحرف يحمل دلالات متعددة ويلبس معاني متغيرة، وفي هذا يقول الشيخ الأكبر ابن عربي في كتابه (الفتوحات المكية): " عن الحروف أمة من الأمم مخاطبون ومكلفون، وفيهم رسل من جنسهم، ولهم أسماء من حيث هم، ولا يعرف هذا ألا أهل الكشف من طريقنا، وعالم الحروف أفصح العالم لسانا وأوضحه بيانا"[2].

يصل الصوفي إلى الاتحاد بربه، وفي هذه الحالة، تنطلق اللغة الصوفية، نثرا وشعرا وتفلت من عقال المعنى المتداول والمعقول اجتماعيا، وعاما وتصبح خطيرة على مجتمع لا يريد أي تغيير لا في اللغة ولا في الحياة، فاللغة الصوفية هي مجموعة من الإشارات والرموز الموحية بما يعتمل في قلب المجاهد الصوفي من تجارب وجدانية وذوقية ومن حقائق باطنية وذاتية بعيدا عن الواقع المعاش ولذلك فإن الدارس للأدب الصوفي سيجده يعتمد الأساليب الرمزية والأخيلة الشعرية الغريبة والألفاظ أو العبارات الرمزية الغامضة ولهذا فقد جاءت اللغة الصوفية بعيدة عن اللغة العادية تميزت بالكشف والبحث والسؤال، متخلية عن الوصف التقليعي، وكانت اللغة

(1) محمد كعوان: اللغة الصوفية بين الدلالة المعجمية والدلالة السياقية، ص 168.

(2) عبد الحكيم حسان: التصوف في الشعر العربي ، ص 9.

الجديدة معتمدة على الإتصال بجوهر الوجود، خرجت اللغة الصوفية عن معناها، الحقيقي، و لم يعد من الممكن تلقيها في المستوى الحرفي ودليل هذا قول ابن الفارض[*]:

شـــربنا علـــى ذكـــر الحبيـــب مدامـــة سكرنا بها مـــن قبـــل أن يخلـــق الكـــرم

هذه الكلمات حملت دلالات رمزية، ولا يمكن تفسيرها بحرفيتها، وإلا ضاع المعنى المقصود ولفقـــدت مغزاها، وليست مجرد كلمات تهمين عليها لغة الغزل المعتاد، إن الواقع الذي يحيط بهم، فالصوفي بين حضـــور وغياب، وبين اتصال وانفصال، وبين صحو وسكر، وفي تلك اللحظات الغريبة عن الواقع المعاش، يخلق الصوفي لغته الخاصة، التي لا تحكمها قواعد المنطق والبلاغة، فيحطم العلاقة القائمة بين الألفاظ ومعانيها المعتادة فتخلق بالتالي، مدلولات جديدة، ومع كل حالة انفصال ومع كل حالة صوفية بين صوفي وآخر وتنفصل اللغة عـــن معناها السابق المتعارف عليه فتحمل دلالات غير مألوفة فينتقل الخطاب الصوفي باللغة من العبارة إلى الإشارة، ولذلك يقول أبو على الروذباري تأكيدا لهذا الكلام: " علمنا هذا إشارة فإذا صار عبارة خفـــي" إن اللغـــة الصوفي لغة خاصة في تراكيبها ومصطلحاتها، تشارك في استخدامها الصوفيون وتبعهم محبون كثر، وبرزت هذه اللغة، في قمة روعتها في الأشعار الصوفية التي تميزت عن غيرها من ألوان الشعر العربي، إذ هي امتازت بالرمز والمصطلح واستخدام أسلوب معين يتضمن تلك المعاني الخاصة بالمتصوفة[1].

والقصيدة الصوفية ذات ملامح وسمات تميزها عن غيرها من فنون الشعر العربي فمن تلـــك الســـمات والملامح التي نلاحظها لدى شعراء الصوفية، استعمال ألفاظ خاصة بكلام المتصوفة تجعلها في كثير من الأحيان غامضة ومبهمة لا يمكن الكشف عن مدلولاتها ومقاصدها إلا بالإلمام بما تؤديه تلك الألفاظ والمصطلحات من معان، ومنها أن المنظومة الصوفية تأخذ شكل قصيدة الشوق والوجد والغزل في ظاهرها، ولكنها في حقيقـــة أمرها عبادة وهيام وتوله بالذات الإلهية، وقد تتحدث عن المدامة والكأس والساقي رامزة إلى نشوة الإيمـــان وخمر الفناء بالذات العليا، إنها، إذن قصيدة ذات أجواء خاصة تعطي لقرائها من البســـطاء ظـــاهرا يـــربطهم ويهزهم، ولكنهها في باطنها تعطي قيما روحية ولواعج وجدانية دينية متوهجة يغوص فيها ولا يحس حرارتها سوى أولائك الذين يملكون مفاتيحها ويعرفون حلول ألغازها ومضامين ألفاظها.

---

[*] عمر ابن علي المعروف بابن الفارض " سلطان العاشقين " ولد بالقاهرة 1172 مسمي بابن الفارض لأن والده كان يثبت الفـــروض للنســـاء على الرجال بين يدي الحكام، سيد شعراء عصره على الإطلاق، وديوانه تحفة أدبية، عاش عيشة تتفق مع تصوفه.

(1) عبد الحكيم حسان: التصوف في الشعر العربي الإسلامي، ص 15، 16.

يقول التلمساني[*]:

أدار الحميـــا مـــن محيـــا جمالـــه فراقـــت صـــفاء كأســـه ومدامـــه
ومالت بـــه الأكـــوان ســـكرا صـــبابة ولم يبـــت إلا حجبـــه ولثامـــه
نـــديم الهـــوى عـــن جمعـــي حديثـــه فمـــن كـــل جـــزء في يتلـــى كلامـــه

ويقول القشيري في رسالته واصفا الصوفيين: " إنهم يستعلون ألفاظا فيما بينهم قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم والإخفاء والستر على من باينهم في طريقهم لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة على الأجانب غيرة منهم على أسرارهم، أن تشيع على غير أهلها، إذ ليست حقائقهم مجموعة بنوع من تكلف أو مجلوبة بضرب من تصرف، بل هي معان أودعها الله تعالى في قلوب قوم واستخلص حقائقها أسرار قوم"[1].

2- علاقة التصوف بالفن:

تهدف كل حياة صوفية إلى الاتصال بالله، أو بالعوالم الأخرى التي لا يمكن الاتصال بها في الأحوال العادية، ويتعاون الجانبان الذوقي والروحي والعملي في سبيل الوصول إلى هذا الهدف، وفي التصوف الإسلامي بصفة خاصة، تعتبر حالة الفناء هدفا لكل صوفي فهو يتدرج في بدء أمره في الاحوال الصوفية حالا بعد حال حتى يصل إلى حال اليقين وهو آخرها ولا يصل إلى حال اليقين إلا إذا جرت التي يتم فيها الاتصال بالله على تفاوت بين الصوفية في ذلك و" الفناء سقوط الأوصاف المذمومة، كما أن البقاء وجود الأوصاف المحمودة، والفناء فناءان: احدهما ما ذكرناه وهو بكثرة الرياضة والثاني عدم الإحساس بعالم الملك والملكوت: وهو الاستغراق في عظمة الباري ومشاهدة الحق"، ويقسم القشيري " الفناء" إلى ثلاثة مراحل: " فالأوزل فناؤه عن نفسه وصفاته ببقائه بصفات الحق، ثم فاؤه عن صفات الحق بشعور الحق، ثم فناؤه عن شهود فنائه باستهلاكه في وجود الحق"، فالجرجاني في النص الأول يكتفي بتقسيم الفناء إلى علمي وخلقي، وذوقي وروحي، على حين يتناول القشسيري الفناء الروحي فقط فيقسمه إلى مراحل ثلاث: الاولى أن يفنى عن نفسه وصفاته ببقائه في صفات ربه، والثانية فناؤه عن صفات ربه ببقائه في ربه والثالثة فنائه عن فنائه، أي عدم إدراكه أنه فان في الله عز وجل و يبلغ الصوفي أرقى درجات الفناء عندما يفنى عن فنائه: أي عندما ينقطع شعوره بحال فائه وإدراكه إياه.

---

[*] سمي بالتلمساني نسبة إلى تلمسان بالجزائر، يعتبر مجدد شباب الجماعة، ولد 1904، وتوفي عام 1986، ويعتبر من أهم المتصوفين في القرن العشرين.

(1) عبد الحكيم حسان: التصوف في الشعر العربي الإسلامي، المرجع السابق، ص 171.

والفناء الصوفي" هو التأمل في عظمة الحق وتركيز الشعور لمدة طويلة في هـــذا الموضـــوع، وتعطيـــل الإحساس عن كل موجود، وقد يبلغ فناءه درجة يشعر فيها باتحاده بربه وتجربة " الاتحاد" هذه عاناها كثير من الصوفية"[1].

إن الدين بصفة عامة ذو صلة بالفن فكلاهما لون من ألوان النشاط الروحي يقومان على العاطفة ويأبيان التقيد بقيود المنطق العقلي الضيقة " إن الفن والدين كلاهما يضيء من مشكاة واحدة، هي ذلك القبس العلوي الذي يملأ قلب الإنسان بالراحة والصفاء والإيمان" وكلاهما يرجع (الدين والفن) إلى منبع واحد يقومان على أداء مهمة واحدة: " ولقد رأى هيجل أن مهمة الفن في المجتمع لا تكاد تختلف عن مهمة الدين والفلسفة، من حيث أن كلا منهما يعتبر للروح أو المطلق".

وإذا كان الدين له هذه الصلة بالفن، فأحرى بالتصوف" أن يكون ذا صلة أوثق لان لب الدين وجوهره كما يرى الصوفية وهو ثورة على المدرسية فيه، ولقد رتب شوبنهور نتيجة واحدة عن التصوف، وجعل كل منهما موصولا إليها من الناحية العملية، فهو يرى أن الإرادة أصل شقائنا لأنها تطلب منا دائما مطالب جديدة والسعادة في الخلاص من هذه الحاجات والمطالب"[2]، ولقد بين شوبنهاور الفرق بين العلم والفن، فبينما يسود مبدأ العلة الكافية في العلم نجد الفن يتأمل الأشياء كما هي في أبديتها، ويعرف ما هو جوهري ثابت في جميع الظواهر متخذا من هذا التأمل مادة التعبير، فالفن عنده عمل العبقرية وفي العبقرية نسيان كامـــل للشخصـــية وعلاقاتها جميعا، وإذ يخرج الفنان من شخصية وينسى غاياته ومصالحه يصبح ذاتا عارفة خالصة، وعينا ثاقبـــة تنفذ إلى سر الكون كوحدة، وقد نتفق مع شوبنهاور في تصوره لطبيعة الفن من حيث أنه يضفي على الجزئي العابر لطابع الكلية والشمول ولكننا لا نتفق معه في أن الفن انسلاخ من الشخصية، وخلاص تام مـــن الإرادة الجزئية التي بدت له، كما بدت الحكمة الهندية القديمة، اللولب الخفي الذي يحرك عذاب الإنسان، إذ الفن كان ومازال إبداعا تتأكد فيه الذات وتسبق الإرادة الشخصية وقد كان له في ظل الإسلام منزلة لا تقل عن منزلته في ظل الديانات الأخرى، أما ما شاع في عصرنا هذا من نظرة الإسلام إلى الفن نظرة تحريم أو ازدراء علـــى الأقل فهو أثر من آثار الثقافة الدينية الجامدة غير الواعية، التي سادت العالم الإسلامي في عصور الانحطاط، و لم نتخلص بعد من جميع آثارها.

(1) عبد الحكيم حسان: التصوف في الشعر الإسلامي العربي، ص 79، 80.

(2) المرجع نفسه، ص 90.

إن موقف الرسول صلى الله عليه وسلم من الفنون موقف لا يقلل من قيمتها، ولا ينقص من شأنها، فقد كف صلى الله عليه وسلم عن النهي عن الغناء، بل أمر هو به في بعض المناسبات، كما روى الشعر وسمعه وأعاب عليه وقرضه، وكل ما ورد عنه صلوات الله عليه من آثار تفيد النهي عن مزاولة الفن فإنما هي من آثار تتناول طريقة المزاولة لا مبدأها[1].

وكان الصوفية من أكثر طوائف المجتمع الإسلامي حبا للفن وعكوفا عليه، وهم في ذلك يجارون منطق الحياة الإسلامية، وروح الدين الذي ينظم مزاولة الفن دون أن يخطرها، وبخاصة إذا كانت المزاولة تخدم غرضا دينيا كما هو الحال عند الصوفية الذين عكفوا على " السماع " وجعلوا له في حياتهم أكبر أهمية "فعندهم أن أركان التصوف عشرة أولها تجريد التوحيد، ثم فهم السماع ...الخ.

والصوفية يتواجدون على الشعر أكثر مما يتواجدون على القرآن، فيوسف بن الحسن الصوفي يقرأ في المصحف فلا يتواجد ويأتيه زائر فينشده بيتا من الشعر فيتواجد ويبكي.

ويعلل الغزالي[*] تواجد الصوفية على الشعر دون القرآن بالأسباب التالية:

- "أن آيات القرآن لا تستوعب جميع أنواع المستمعين.
- أن القرآن محفوظ ومكرر على الأسماع، والتكرار من دواعي ضعف أثره في القلوب.
- أن لوزن الكلام تأثيرا خاصا في النفس.
- أن الشعر الموزون يختلف تأثيره في النفس بالألحان، والألحان من شانها أن تغير في أوزان الكلام فتمد المقصور وتقصر الممدود، وهذا غير جائز في القرآن.
- أن الألحان الموزونة تعضد وتؤكد إيقاعات وأصوات أخرى موزونة خارج الحلق وهذا ما يقوي التأثير في النفس وهو لا يجوز في القرآن.
- قد يغني المعنى ببيت لا يوافق حال السامع، فينهاه ويطلب أن يغني بيتا آخر وهذا لا يجوز في القرآن.
- أن القرآن صفة من صفات الله تعالى، لأنه كلامه، ولو كشف الناس ذرة منه لما أطاقوا ولتحيروا ودهشوا بينما يوجد توافق بين الأشعار والألحان لأن فيهما شيئا من الحظوظ البشرية"[2].

(1) عاطف جودة نصر: الرمز الشعري عند الصوفية، ص 86-87.

(*) أو حامد الغزالي الطوسي النيسابوري الصوفي الشافعي الأشعري: أحد أعلام عصره وأحد أشهر علماء المسلمين، وكان صوفيا حيث له أثر كبير وبصمة واضحة في ذلك، تأثر بالصوفية وكتبهم، ولد عام 1058 م.

(2) عبد الحكيم حسان: التصوف في الشعر العربي، ص 92، 93.

وهذه الأسباب التي أوردها الغزالي بعضها معقول، وبعضها الآخر تغلب عليه روح الاعتذار عن الصـــوفي، لا روح التعليل، وأيا ما كان الصوفية في سماعهم آثروا الشعر على القرآن واختاروه ليعبر عن أحوالهم ومواجدهم وهم في سبيل المطابقة بين أحوالهم وسماعهم استعانوا بالشعر الحسي في السماع، غير أن الصوفية في إنشادهم للشعر الحسي ينقلونه إلى جو روحاني يتناسب مع أحوالهم، فالبيت الواحد من السفر له معناه عند الشـــعراء والعشاق وله عند الصوفية معنى زائد، ونفحات وجدانية لأنهم يلبسونه أثرا من الذوق والروح حين ينقلونه من عالم الأرض إلى عالم السماء وروى صاحب مصارع العشاق أن صوفيا تواجد على أبيات لعبد الصمد بـــن المعدل هي:

يـــــا بـــــديع الـــــدل والغـــــنج لـــــك ســـــلطان علـــــى المهـــــج
إن بيتـــــا أنـــــت ســـــاكنه غـــــير محتـــــاج إلى الســـــرج
وجهـــــك المـــــأمول حجتنـــــا يـــــوم يـــــأتي الـــــه بـــــالحجج

ألقت الحياة الفنية في الأجواء الصوفية صلة طبيعية فلم يخلط الصوفية بينها خلطا وإنما ألفـــوا بينـــها في تناسب فني يسلم أوحته أذواقهم المرهفة التي اتخذت من الفن مظهرا مهما من مظاهر التعبد يتوقف عليه كثير من أحوالهم الوجدانية السامية، وقد أبى الذوق الفني في العصر الحديث إلا أن يؤلف هو الآخر بـــين هـــذه الفنون[1].

إذا كان الفن خبرة جمالية ونشاطا استيطيقيا، فإن الشعر ، "هو ضرب من ضروب الفن، يمتلك هـــذه القدرة الفذة على التعبير من خلال رموز أستطيقية تنفذ إلى شغاف الأشياء فالفن في معناه الجوهري واسطة بين الوجود المتناهي الزائل والكينونة الأبدية ... وصلت بين المواجهة والفرق الصوفي"[2]

3- علاقة التصوف بالشعر:

إذا كانت الشعرية بصورة عامة تبحث في النص الأدبي فإنها تهتم أولى ما تهتم باللغة، ذلك لأن أي نص مادته اللغة التي ستلعب دورا هاما في تحديد هوية النص وجماليته المختلفة فبدونها لا يمكن إدراك حقيقة النظام الترميزي لأي نص.

وقد أكدت الدراسات المعاصرة أهمية العودة إلى التراث، كما أكدت الصلة على الوثيقة بـــين الشـــعر والتصوف، فالشاعر المعاصر يماثل في طريقة تعبيره طريقة تعبير الصوفي فيها يميلان إلى اللغة الـــتي لا تكتفـــي

(1) عبد الحكيم سان: التصوف في الشعر الإسلامي العربي، ص 93، 94.
(2) عاطف جودة نصر: الرمز الشعري عند الصوفيين، ص 96.

بالإيحاء وتجنب الوضوح، حيث يستخدمان الرمز الذي يصبح تعبيرا عاما لا يمكن التعبير عنه، أي أنه يوحي بالشيء دون أن يوضحه، فهو غامض في جوهره ومن ثمة فإن التعبير الرمزي يحقق للقصيدة الحداثة ومن ضمنها القصيدة الصوفية بعدا جماليا يتمثل في مشاركة المتسمع أو القارئ الوجدانية، وهو يتلقى القصيدة، فهذا التشابه يجعل الحديث عن التجربة الشعرية غير منفصل عن التجربة الصوفية، هذا ما جعل الشعراء المعاصرين يلتبسون التجربة الصوفية، مما كان له الأثر الكبير في تشكيل لغتهم وصورهم، ويتم هذا من خلال لغة تتكئ على مفردات المعجم الصوفي، وقد تعددت تجليات اللفظة الصوفية في نماذجهم(1).

تعتبر إشكالية العلاقة الماثلة بين التصوف والشعر كإطار توصيلي له، وذلك بتوضيح ما يلتقي فيه هذان الأفقان الوجدانيان من نقاط تماس تجمع بينهما، وطبيعة المقومات الجمالية التي أغرت كل منهما فمن البداية لابد من الأخذ في الحسبان أن صلة الشعر بالتصوف تعكس العلاقة التي تربط بين الدين والفن الذي يعد الأدب من أهم مكوناته، وهي علاقة وثيقة جدا لم تنقطع على مر العصور، لأن الدين والفن فعاليتان إنسانيتان من حيث الممارسة والأداء، فلا سبيل إلى نكرانهما مهما طرأت على حياة الإنسان تغيرات وأحوال، وإذا ما عرضنا الأمر بتمعن وروية فسنكتشف بان الصورة الفنية هي أحد أبرز تلك المقومات التي من شأنها أن تجمع بين الشعر هذا الجنس الأدبي الممتلئ كثافة انفعالية إيحائية، وبين التصوف ذلك السلوك الروحي المتقد حرارة وعرفانية نورانية، فهي الفضاء الذي تماهى فيه الشعر والتصوف وما التجربة الصوفية لابن عربي والحلاج وابن الفارض والبسطامي إلا دليل على ذلك(2).

ومما سبق ذكره يعتبر ابن عربي من الذين مزجوا الشعر بالتصوف كما فعل ذلك مع أنواع الكتابة الأخرى على خلاف عمر ابن الفرض المصري الذي حول تجربته الصوفية إلى تجربة شعرية خالصة.

يعتبر ديوان " ترجمان الأشواق" لابن عربي علامة على إبداع خلاق في مجال الشعر من مظاهر هذا الإبداع ما أثاره من إشكال عند تلقيه، ومنه اخترت القصيدة التي سأجعلها نموذجا لمقاربة درجة الأدبية في الشعر الصوفي(3).

فلقد ظل الشعر وسيظل دوما معينا ثرا يرده المتصوفة لإرتواء من نبع التعبير الصادق وأداة مناسبة لتصوير أدق حقائق الطرق التي تلوح لقلوب الأتقياء من هذه الامة في ارتحالهم الذوقي لمنابع فيض النور الإلهي،

(1) السعيد بوسقطة: الرمز الصوفي في الشعر العربي المعاصر، منشورات بونة للبحوث والدراسات، الجزائر، ط2، 2008، ص 331، 332.
(2) لطفي فكري محمد الجودي: النص الشعري بوصفه أفقا تأويليا، ص 85، 86.
(3) محمد زايد: أدبية النص الصوفي، ص 128.

سيرا بأقدم الصدق والتجرد عن الأكوان وطيرا بأجنحة المحبة لاختراق آفاق سماوات الأحوال والمقامات حتى تحط عصا الترحال والسفر عن مشاهدات القرب من الله جل جلاله.

والباحث في الآثار الصوفية يجد أن أصحاب هذا المسلك قد عبروا عن معانيهم وحقائقهم من خلال ثلاثة أنماط رئيسية، تجاوزوا بها الإشكالية الكامنة في عجز اللغة العادية وقصورها عن ترجمة هذه المعاني بدقة تجلي الأنماط التعبيرية في الكتابة النثرية الموشاة بالإصطلاحات المستغلقة، والقصص الرمزي المفعم بتهويمات الرمز والشعر الصوفي المكتنز باللغة التي تكتفي بالإيحاء وتتجنب الوضوح.

وإذا كان بحث هذه الأشكال التعبيرية الثلاثة ضرورة ملحة لفهم التصوف بعمق فإن للشعر في هذا المسلك أهميته الخاصة فهو من حيث طبيعته وما يتميز به من إنجاز لفظي ودلالة رحبة رحابة الحياة، يجعل الصوفي مؤهلا للولوج لعالم الحجب والمكاشفات بالتالي الوصول إلى مشاهدات الولاية دون ما إسهاب من شأنه أن يوقع أهل التحقيق من مزالق اللغة ومضايق الفهم وتقريرات الفقهاء القشريين؟ ومن هنا قال الصوفي في شعره ما لم يقله في كلامه لأهل زمانه.

وإذا كانت الصورة الفنية هي ما تجسد حلقة الوصل ونقطة التماس التي جعلت بين الشعر والتصوف فهي أيضا ما أغرى الصوفي بارتضاء الشعر قالبا تعبيريا منذ فجر التصوف وحتى اليوم[1].

إن التجربة الصوفية أشد ما تكونه التصاقا بالشعر دون غيره من الأجناس الاخرى باعتباره مكابدة لغوية لأحوال داخلية، فالشعر والتصوف لا تحدها حدود، إنما منفتحان تقريبا على كل الآفاق الممكنة وغير الممكنة، المتعددة والمختلفة وغير المتناهية والمماثلة والأحادية، ومن هنا استطاع الشعر أن يتماس مع التجربة الصوفية التي تحرر " الأنا " من قيود التناهي الحسي والعقلي، وتدفع بها اتجاه مغامرة الوجود ذات الأبعاد غير المتناهية، المفتوحة على احتمالات طاقات الخلق الكامنة.

أما تقاطع الشعر مع التصوف في خصوصية " اللغة" فقد جاء طريقة من اختيار المتصوفة، ومعظم الشعراء، للغة الكشف وإعراضهم عن لغة الوصف، بسبب عجز الأخيرة عن تجسيد دقائق المعارف والنفاذ إلى مخبوء الذات والكون فاللغة عندهم تتحول إلى مجموعة من الإشارات والرموز الموحية لما في الدواخل من تجارب وجدانية وذوقية ومن حقائق باطنية وذاتية، بعيدا عن الواقع الملموس والمباشر.

(1) لطفي فكري محمد الودي: النص الشعري بوصفه أفقا تأويليا، ص86، 87.

وهذا ولا شك دليل دامغ على خصوصية استخدام اللغة في التجربة الصوفية والتي مهما اتسعت دلالات الكلمات المستعملة من مثل كلمات: " القرب، الرجاء، والأنس، والمحبة، والجمع، والوجد والسكر والصحو، والغشية ..." وغيرها من مصطلحات الصوفية التي تتسع دلالتها اتساعا قادرا على احتواء معاني جديدة مما يوجب بروز ملامح جديدة من العلاقات والصور في سياق استعمالها الشعري لم يكن مألوف من قبل من هنا خرجت الكلمات من معناها الحقيقي إلى دلالات مختلفة، ومعان مطلقة غير محددة الإشارة بما إلى معان باطنية وعلى ما يريد فهمها حق الفهم أن يلتمس المعنى الباطن، ويعرف الخاطر عن المعاني الظاهرية. يقول ابن عربي في ذلك:

كلما أذكره من طلل أو ربوع أو معان كل ما
أو خليل أو رمل أو ربا أو رياض أو غياض أو جمى

إن الشعر الصوفي نجده يكتب بغير اللغة العادية، بمعنى أن التلقي لابد أن يكون كذلك في أفق اللغة، فهو ضرب الكتابة الإبداعية وله خصوصياته الفنية والجمالية بغض النظر عن خلفياته الدينية[1].

فتوسيع التجربة الصوفية يستلزم أيضا توسعا في اللغة، وهذا التوسع لا سبيل لحدوثه عند الشاعر الصوفي إلا عن طريق الرمز والاستعارة، ومن ثم تصبح التجربة واللغة صنوين فتعيش التجربة بحركيتها وتفاعلها وامتدادها في اللغة نفسها، فتغذوا هذه تلك وتلك هذه وهكذا يتوحد كل من الشاعر والصوفي في نظرتهما إلى اللغة وفي طريقة تعاملهما معها، عن هذه المعادلة بين التجربة واللغة عند الشاعر والصوفي تقتضي من المتلقي أن يكد ذهنه ويعمل فكره ويسخر روحه في سبيل استكناه المعنى واستخلاص جوهره.

وختاما نخلص إلى أن اللغة الشعرية هي لغة صوفية ، وأن اللغة الصوفية هي لغة شعرية، وان هذا التوحد والتشابه الذي وصل حد التماهي بين اللغتين إنما راجع إلى تطابق طبيعتهما ووظيفتهما، فالمتصوفة أصحاب ذوق يعيشون تجاربهم الوجدانية من خلال انفتاحهم على الفن[2].

إذن فاللغة الصوفية مكتملة الملامح لها خصائصها الشكلية والبنائية تتلاقى عليها جملة من التصورات والنصوص فهي لا تتم قراءتها قراءة سطحية بقدر ما تستدعي هذه اللغة خلفيات ثقافية وخاصة تمكن المتلقي من فهم رسالتها المتضمنة داخل الخطاب " فاللغة هي عنصر فعال في التجربة الصوفية، إذ تتعالى اللغة الصوفية في دلالتها معتمدة على المجاز والسياقات الرؤيوية، على فعالية الرمز باعتباره أرقى وسيلة للتعبير لدى الصوفية،

(1) عثمان حشلاف: الرمز والدلالة في شعر المغرب العربي، منشورات التبيين ، الجاحظية، الجزائر، 2000م، ص 52.
(2) لطفي فكري محمد الجودي: النص الشعري بوصفه أفقا تأويليا، ص 90.

فهي ذات دلالات كبيرة قابلة لأكثر من تأويل، تتميز بالتخيل والتمثل والتشبيه، لهذا فهي عينة بلاغية خصبة، وإذ كانت اللغة عند دو سوسير نظاما من الإشارات التي تعبر عن الأفكار فإن المتصوفة استخدموا في لغتهم وأشعارهم إشارات ودلالات تختلف عن إشارات ودلالات الأدب، فمثلا مصطلح الجوع عند المتصوفة له أركان وأسلوب، فالجوع وسيلة للتقرب من الله وهو أحد أركان المجاهدة له ثمار الوصول وهو من ينابيع الحكمة"[1].

4- أهم المصطلحات الصوفية ودلالتها في التراث الشعري:

أ – السكر:

"**لغة:** يعني الثمل، بعد تناول مشروب كحولي مسكر

وفي الاصطلاح: يعني الذهول والانصراف عن النفس، وقبل: إنه دهش يلحق سر المحب في مشاهدة جمال المحبوب فجأة لأن روحانية الإنسان التي هي جوهر العقل لما انجذبت إلى جمال المحبوب، بعد شعاع العقل عن النفس وذهل الحس عن المحسوس، وألمّ بالباطن فرح ونشاط وهز وانبساط لتباعد عن عالم التفرقة وأصحاب السر دهش له وهيجان لتحير نظر في شهود جمال الحق وصاحب السكر أشد غيبة من صاحب الغيبة[*] إذ قوى سكره وربما يكون صاحب الغيبة أتم في الغيبة من صاحب السكر "[2].

ولقد اهتم الصوفيون بالتمييز بين السكر والغيبة والغشية، وكشفوا عن آفاق تدرجية ثلاثة تشمل الذوق والشرب والتي ماثلوا بينها وبين درجات ثلاث تضم الساكر والسكر والصحو، وقد أصافوا إلى ها التمييز بين الأحوال التي قد يلتبس بعضها ببعض، إذ ميزوا بين السكر والغيبة والغشية. " ذكر القشيري ان السكر غيبة بوارد قوي وأنه زيادة على الغيبة وإذت كانت الغيبة للعباد بما يغلب على قلوبهم من موجب الرغبة والرهبة ومقتضيات الخوف والرجاء فإن السكر لا يكون إلا لأصحاب المواجد.

واما تميزهم بين السكر والغشية فيؤول إلى الفرق بين الخمرة المعنوية والأخرى الحسية المعتصرة، وقد أشار السراج في هذا السياق إلى أن السكر لا يتغير عند وروده الطبع والحواس، وأنه يمكن أن يأخذ طابع الدوام

(1) محمد كعوان: اللغة الصوفية بين الدلالة المعجمية والدلالة السياقية، ص 167.

(*) هي ذكر الشخص بما يكره او يتعلق به، سواء كان بلفظ أو كتابة أو رمز أو إشارة.

(2) محمد الزوبي: معجم الصوفية، ص 211.

والاستمرار أما الغشية فإن الطبع والحواس تتغير بورودها، وهي ممزوجة بالطبع ، وتنتقص منها الطهـــارة ولا تأخذ صفة الاستمرار والدوام"[1].

"وتسمى حالة السكر سكرا لمشاركتها السكر الظاهر في الأوصاف المذكورة إلا أن السبب في لا استتار نـــور العقل في السكر المعنوي علبة نور الشهود وفي النور الظاهر غشيان ظلمة الطبيعة لأن النور كما يستتر بالظلمة كذلك يستتر بالنور الغالب، كاستتار نور الكواكب بغلبة نور الشمس وقلنا " فجأة " لأن صدمة نور الجمال في النظرة الأولى أكثر وفي النظرات بعدها تقل على التدريج لحصول الأنس بوصول الجنس حتى إذا استقر نازل حال المشاهدة"[2].

لقد وضع ابن عربي السكر من الأهمية في علم الأحوال حين فســـر قولـــه تعـــالى: { **وَأَنْهَارٌ مِنْ خَمْرٍ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ** } [**السجدة 15**] بأنه يعني علم الأحوال فالسكر يكون لمن قام به الطرب والإلتذاذ والسكر مراتب ثلاث: طبيعية وعقلية وإلهية.

- **السكر الطبيعي:**" طرب النفوس والتذاذ ما بالأماني التي تحدث صورة مؤثرة في الخيال، وهذا يتحقق حتى مع أهل الله في مثل حديث: **" أعبد الله كأنك تراه"** فإذا تقوى هذا التخيل أسكر النفس وأصبح يشاهد صورة المخيلة بعينه وكأنها شهود حسي، وبالصحو تقع الأمور ويبقى في ذاكرة المخيلة مثلـــه مثل الطيف وقد يزول.
- **السكر العقلي:** وهو رد الأمور إلى ما تقتضيه الحقيقة المعروفة لا إلى ما يقتضيه الأمر في نفسه ومثاله أن يأتي وصف الحق سبحانه بأوصاف المخلوقات، فيأتي العارف فيقول ذلك لأنه في سكرة الأدلـــة والبراهين مع جهله بذات الحق لأنه السكران غير مؤاخذ بما ينطق فجرد عند الله ما نسبه لنفسه وحتى إذا صحا يتوقف بأن الحق أعلم بنفسه والعقل غير قادر للحكم على الخالق، فكل موضـــوع يجعـــل صانعه، وكذلك العقل مع الله.
- **السكر الإلهي:** الذي يروي فيه عن رسول اله صلى اله عليه وسلم: " اللـــهم زدني فيـــك تحـــيرا "، والسكران حيران بابتهاج وسرور بالكمال وقد يقع في التجلي بالصور سكر بالحق، قال بعضهم:

(1) عاطف جودة نصر: الرمز الشعري عند الصوفيين، ص 242، 243.

(2) ممدوح الذويبي: معجم الصوفية، ص 211.

وأســـــكر القـــــوم دور كـــــأس وكـــــان ســـــكري مـــــن المـــــدين

إن هذه المراتب من السكر لها علاقة متضادة، فمن حصل له السكر الإلهي لا يمكن أن يكون له السكر العقلي وكذلك من اتصف بالسكر العقلي لا يكون له السكر الطبيعي، ولا تجتمع المراتب في وقت واحد"[1].

ويمكن تبين الدلالات التي ترد في هذا الحقل بمثابة بعض المواضيع التي لجأ فيها الحلاج إلى الخمر كما في قوله:

كفـــاك بـــأن الســـكر اوجـــد كـــربتي فكيف بحال الســـكر، والســـكر أجـــدر

فحالـــك لي حـــالان: صـــحو وســـكرة فلازلـــت في حـــالي أصـــحوا وأســـكر.

ففي هذين البيتين تذكر لفظة السكر خمس مرات بوجوهها المتعددة، وكأن الشاعر لا يجد لفظة أكثر دلالـــة على ذهاب العقل وحيرة المحب، ووفق ابن عربي فإن " السكران حيران، والسكر يأخذ عن العقل ما عنـــده، فيذهب بالعقل، وهو المرتبة الرابعة في الحب، لأن أوله ذوق ثم شرب ثم ري ثم سكر، وهو الـــذي يـــذهب العقل"[2].

ب - الصحو:

وهو نقيض السكر وقرينه في الآن ذاته، لأن لكل سكرا صحوا، ولكل غيبوبة اســـتيقاظا إلا غيبوبـــة الموت، وهذا التعريف الذي نخوض فيه الآن ليس تعريفا صوفيا، لأن الصوفية يرون أن الصحو " هو رجـــوع العارف إلى الإحساس بعد غيبة وزوال إحساسه، وعكسه السكر، ومعناهما قريب من معنى الحضور والغيبـــة، والفرق بين الحضور والصحو أن الصحو حادث والحضور على الدوام والصحو والسكر أقوى وأتم وأقهر من الحضور والغيبة"

لقد أوضحنا قليلا بعض التعاريف الخاصة بالسكر، وتعمدنا أن نبدأ به في الترتيب ليسهل إدراك تصنيف من بعده، فالصحو - في العرف البشري- لا يكون إلا بعد السكر، وبانعدام أحدهما يغيب الآخـــر، بيـــد أن الأمر معكوس عند المتصوفة، فالصفتان ضمنيا قائمتان ومنعدمتان في الآن ذاته،لا فلا سكر على وجه الحقيقة ولا صحو ، لأنهم أبدا في نشوة مناجاة الله غير محتفلين بمن أمامهم وما يحيط بهم، وكأنهم فعـــلا ســـكارى، ولكنهم مستيقظون روحا فهم يسبحون الله، ويذكرونه آناء الليل وأطراف النهار، وهـــم أبـــدا حضـــور في الصلوات المكتوبة، ومتجهدون بالليل تتجافى جنوبهم عن المضاجع فهم يأتون ما آتوا وقلوبهم وجلة، وذلـــك

(1) يحي الراضي: الحب في التصوف الإسلامي، ص 135، 136.

(2) أماني سليمان داود: الأسلوبية والصوفية، وزارة الثقافة، عمان، ط1، 2002، ص 174.

لأن "صاحب السكر لا يدوم وجدانه"[1]، "ويميز الصوفية المسلمون بين صحوين، صحو قبل السكر وصحو بعده، أما الذي قبل السكر فإنه تفرقة محظة ليس من الأحوال الصوفية، وأما الذي بعده فيسمى الصحو الثاني، وصحو الجمع والصحو بعد المحو"[2].

هكذا يتضح أن الشعر الصوفي مليء بالمصطلحات التي قد تفضي أحيانا إلى خلط في المفاهيم وتعمية في التأويل والتمثيل، إذ يصعب على دارس الشعر الصوفي أن يقدم تفسيرا نهائيا في قراءاته له، وإنما هو يقرب إلى الأذهان بعض معانيه، وإن كان الحذر هو الذي يسود الدراسات التي عالجت الشعر الصوفي خاصة، والأدب الصوفي بعامة لاعتبارات قد انكشفت عن بعضها في أثناء هذه المحاولة.

ج – وحدة الوجود:

الجدير بالتنويه أن مصطلح " وحدة الوجود " بهذا اللفظ غير موجود في كتب ابن عربي وهذا الأمر لا يكاد يختلف فيه الباحثون، لولا أن الدكتور "جهالكيري " يخالف المشهور مدعيا العكس " لأن ابن عربي وإلى حد ما أعلم استخدم اصطلاح وحدة الوجود مرتين في الفتوحات المكية، في الجزء الأول حيث قال:" الوحدة في الإيجاد والوجود والموجود لا يعقل ولا ينقل إلا في لا إله إلا هو" والثاني في الجزء الثاني حيث قال: " فأثبت الكثرة في الثبوت وأنفها من الوجود وأثبت الوحدة في الوجود وانفها في الثبوت".

ويؤكد الدكتور إبراهيم مذكور أن أول من استخدم هذا المصطلح هو ابن تيمية ت 728) وهذا أيضا ما تميل إليه الدكتورة سعاد الحكيم، فيما يستعمل ابن خلدون (ت 807 هـ) تعبيرا آخر لأداء المعنى نفسه وهو " الوحدة المطلقة ".

ومصطلح وحدة الوجود لم يكن ابن عربي أول من أطلقه ولا ابن تيمية، وإنما هو أحد أهم تلامذة ابن عربي المقربين إليه جدا وهو محمد بن إسحاق القونوي (ت 673 هـ) قبل ابن تيمية بسنين طوال، وقد أورد ذلك في رسالة النصوص مرتين بوضوح وبلا تكلف"[3].

ويقال أن وحدة الوجود مذهب صوفي أسسه الشيخ محي الدين بن عربي، ويتحدث فيه عن وحدة الوجود ووحدة الأديان والحقيقة المحمدية بتعبير تمتزج فيه النظرة الفلسفية بالذوق الصوفي ويتركز هذا المذهب

(1) محمد مرتاض: التجربة الصوفية عند شعراء المغرب العربي في المائة الهجرية الثانية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2009، ص 49، 50.

(2) عاطف جودة نصر: الرمز الصوفي الشعري عند الصوفيين، ص 347.

(3) يحي الراضي: الحب في التصوف الإسلامي، ص 190.

يقول ابن عربي: " سبحان من خلق الأشياء وهو عينها " فالوجود كله واحد، ووجود المخلوقات عن وجود الخالق، ووجود الله هو الوجود الحقيقي، ووجود العالم هو الوجود الوهمي، فقد وجد ابن عربي بين الأديان، فعنده أن الدين كله لله ويقول كمال الشريف لشرحه لوحدة الوجود: " إن الوجود واحد لأنه صفة ذاتية للحق سبحانه وتعالى، فهو واجب فلا تصح تعدده والوجود هو ممكن وهو العالم يصبح تعدده باعتبار حقائقه وقيامه، وإنما هو بذلك الوجود الواجب لذاته، فإذا زال بقي الوجود كما هو فالموجود غير الوجود"[1].

وحدة الوجود في فكر ابن عربي:

يمكن استخلاص المعنى من بين عبارات ليست واضحة بأنها نظرية ترى أن الوجود الحقيقي هو للحق وحده وأن ما عده من الخلائق إنما هو مجلى للحق ومظهر من مظاهره فالوجود واحد لا كثر فيه.

ولنقف عند مقتطفات من أقوال ابن عربي في هذه المسألة:

- " لولا سريان الحق في الموجودات بالصورة ما كان للعالم وجود"
- " فالوجود كله خيال في خيال، والوجود الحق إنما هو الله من حيث ذاته وعينه".
- " فما في الكون إلا ما دامت الأحدية، وما في الخيال إلا ما دلت عليه الكثرة"[2].

وقد ثبت عند المحققين أنه ما في الوجود إلا الله، ونحن وإن كنا موجودين فإنما كأن وجودنا به، ومن كان وجوده بغيره فهو في حكم العدم.

د - وحدة الشهود:

مذهب صوفي أسسه ابن الفارض، قوامه الشعور بفناء المحب وإتحاده بمحبوبته الحقيقية، وهي الذات العلية، وفي هذا الشهور ينظر الإنسان إلى الموجودات بعين واحدة وإلى ما فيها من حسن مقيد على أنه مغازلها من الجمال الإلهي المطلق، كما أن لابن الفارض رؤية في الحقيقة المحمدية، وفي توحيد الأديان، فهو يرى أن الحقيقة المحمدية، هي المنبع الفياض بأنواع الكمالات العلمية والعملية التي ظهرت في أفراد البشر الكاملين من الأنبياء السابقين للنبي محمد صلى الله عليه وسلم ومن الأولياء المعاصرين له واللاحقين به، وأن الأديان مختلفة في ظاهرها متفقة في جوهرها لصدورها عن مصدر واحد لابتغائها وجه إله واحد[3]" ووحدة الشهود تجربة

(1) ممدوح الزوبي: معجم الصوفية، ص 427.
(2) يحي الراضي: الحب في التصوف الإسلامي، ص187.
(3) ممدوح الزوبي: المرجع السابق، ص 426.

فردية من الاتصال الروحي بالله وشهوده في الأشياء الجميلة ومعناها الفناء عن شهود التكثر والتعدد، فالمؤمن بوحدة الشهود لا يشهد أحدا إلا الله، وهي حال نفسية ليست فلسفة ولا علما ولا اعتقادا"[1].

"إن تائية ابن الفارض المسامة " نظم السلوك " في أثره اليتيم " الديوان" خير شاهد على وحدة الشهود في الحب مثل قوله:

حلـــب في تجليهـــا الوجـــود لنـــاظري فعـــن كـــل مرئـــي أراهـــا بـــرؤيتي

وطاح وجودي في شعوري وبنـــت عـــن وجود شـــهودي ماحيـــا غـــير مبيـــت

فإن دعيت كنـــت المجيـــب وإن أكـــن منـــادى أجابـــت مـــن دعـــاني ولبـــت

طاح الوجود في الشهود، فلا يعني المحب هنا شيء من الوجود إلا ما يشاهده وهو لا يشاهد إلا الواحد، هذه الوحدة الوجودية البعيدة عن الاستدلال البرهاني الذي كان من نصيب ابن عربي لم يسبقه بالبحث فيه أحـــد من الفلاسفة والمتصوفة، على ذلك النحو من التوسع العرفاني"[2]

هـــ- رمز الخمرة:

"للخمر وضع متميز في تراث الصوفية الأدبي، إذ كانت لديهم رمزا من رموز الوجد الصوفي، وفي هذا السياق ذهبت دائرة المعارف الإسلامية إلى أن الصوفية ألموا بلغة أسلافهم من المسيحيين وغير المســـيحيين، إذ كثيرا ما كان الوجد الصوفي يقارن بحالة السكر والخمر منذ عصر فيلكون السكندري [*] أما الإباحيون فقـــد انعكست على لغتهم معاقرة الخمر، بيد أن هذا لا يمكن أن يصدق على الصوفية بشكل عام، وهـــم الـــذين تشبثوا على تقيض الإباحيين بأساليب الزهد والتطهر الروحي"[3].

"والخمر في الشعر الصوفي هي اللذة التي لا حدود لها، وهي المطلب الذي يتنافس من أجلـــه الزهـــاد والعباد باذلين كل ما في وسعهم بغية الظفر بسكرها الذي يلغون فيه نشوة ما بعدها نشوة، لـــذلك تـــراهم يذكرونها في حطابهم الشعري، وفي جلساتهم الروحية، التي يعقدونها للذوبان في عالم هذه الخمرة التي ليس لها قدح ولا كأس ولا ساق وليس لها تأثير على البدن المادي، وإنما تشرب منها الروح لتتسامى إلى صفاء النـــور

(1) يحي الراضي: الحب في التصوف الإسلامي، ص 183.

(2) المرجع نفسه، ص 196.

(*) فيلكون السكندري: ولد في لإسكندرية استخدم الرمز لمواءمة الفلسفة اليونانية واليهودية.

(3) عاطف جودة نصر: الرمز الشعري عند الصوفيين، ص 257، 258.

وعظيم الاستمتاع، وجميل الإقتراب من إدراك المقصدية التي هي هدف الصوفية، يقول الشيخ عبد القادر الجيلاني في هذه الخمرة الإلهية:

هي الشمس نور بل هي الليل ظلمة هي الحيرة العظمى التي تتلعثم
مبرقعة من دونها كل حائل ومسفرة كالبدر لا تتكتم
فنور ولا عين وعين ولا ضيا وحسن ولا وجه، ووجه ملثم
شميم ولا عطر، وعطر ولا شذا وخمر ولا كأس وكأس مختم

فالخمر التي ذكرها الشيخ الجيلاني لا أثر فيها للمادة فهي مشمومة من بعيد ولكن بدون عطر إنها رموز غامضة لا يرقى إلى فهمها وإدراك بغيتها إلا من كان حاله شبيها بحال هؤلاء المتصوفة الذين يتكلمون لغة خاصة بهم ويعيشون في جو خاص بهم"[1].

"ولشرف الدين عمر بن الفارض قصيدة خمرية ذائعة تعد بحق نموذجا لاكتمال الرموز الخمرية في الشعر الصوفي بشكل عام ، وقد نبه النابلسي وهو واحد من شراحه إلى أن خمريته مبنية على اصطلاح الصوفية، فإنهم يذكرون في عباراتهم الخمرة بأسمائها وأوصافها ويريدون بها من أراد الله على ألبابهم من المعرفة أو من الشوق، والخمر في شعر ابن الفارض رمز على المحبة الإلهية بوصفها أزلية قديمة منزهة عن العلل مجردة عن حدود الزمان والمكان، وهذه المحبة في الأسرار العرفانية هي التي بواسطتها ظهرت الأشياء وتجلت الحقائق وأشرقت الأكوان وهي الخمر الأزلية التي شربتها الأرواح المجردة فانتشت وأخذها السكر واستخفها الطرب، قبل أن يخلق العالم على حد قول ابن الفارض في ميميته:

شربنا على ذكرِ الحبيبِ مدامةً سَكِرْنا بها، من قبلِ أن يُخلق الكَرمُ
لها البدرُ كأسٌ وهيَ شمسٌ يديرها هِلالٌ، وكم يبدو إذا مُزِجَتْ نَجمُ
ولولا شذاها ما اهتديتُ لحانها ولو لا سناها ما تصوَّرها الوهمُ
ولم يُبْقِ مِنها الدَّهْرُ غيرَ حُشاشَةٍ كأنَّ خَفاها، في صُدورِ النُّهى كَتْمُ

ولما كان الخمر رمز على المحبة الإلهية بحسب ما يقتضيه البناء العرفاني لهذا الشعر أقتضى ذلك أن تنحل المفردات الأخرى المرتبطة بهذه الخمر كالكرم والبدر والهلال والشمس والنجم والشذا والحان، فالبدر من حيث إنه كأس هذه المدامة إنما هو رمز الإنسان الكامل بوصفه أفقا لتجلي المحبة ومظهرا للمقام الأعلى ولهذه

(1) ممدوح الزوبي: معجم الصوفية، ص 52.

المدامة تحولات رمزية، فهي تبدو شمسا مشرقة على كل تقدير وتصوير وليست الهلال والنجم إلا تحولين من التحولات الرمزية للبدر، فهو هلال إذا ما احتجب بظهور نفسه عن إظهار بقية النور عن عرف المدامة الشذى الذي ينفع المنام، فشذاها رمز على عالم الروح الأعظم وسناها تلويح إلى نورانية العقل الإنساني"[1].

ففالخمر وما يرتبط بها من مصطلحات النشوة والسكر والشرب لا ترتبط بمفهوم تاريخي أو وصف مادي ظهري، ولا تحمل الوظيفة القديمة التي عرفها الشعراء والناس لونا وطعما وصفاء وسفاة واواني وزحانات فالصوفي يستعمل ذلك كله، وقد تخدعك طرائقه الفنية، إذ تسرعت بالحكم عليها في ضوء ما انتهى إلينا من طرائف وصف الخمر لأن وظيفتها عنده مغايرة تمام المغايرة للمألوف، فالخمر عند المتصوفة هي خمر المعرفة، يشربها العارفون فتحدث فيهم أثرا عجيبا وهو السكر من نشوة المعرفة فكان الشعر اكثر مناسبة لاحتواء رمز الخمر من النثر[2]

و – الحب الإلهي:

مصطلح يعتبر الغاية القصوى من المقامات[*] والذروة العليا من الدرجات[**] وهو ثمرة من ثمرات التصوف، وتابع من توابعها كالشوق والإنس والرضا ولا قبل المحبة مقام إلا وهو مقدمة من مقدماته كالتوبة والصبر والزهد، وتعريفه أنه حالة ذوقية تفيض على قلوب المحبين ما لها سوى الذوق إن شاء، وطريق الوصول إلى المحبة يبدأ بتلاوة القرآن وفهمه، ثم التقرب إلى الله تعالى بالنوافل بعد الفرائض ودوام ذكره ومطالعة القلب لأسمائه وصفاته ومشاهدتها ومعرفتها، ومشاهدة بره وإحسانه وأدائه، ثم انكسار القلب بكليته، بين يديه تعالى تذللا وتواضعا، ثم الخلوة به وقت التجلي الإلهي لمناجاته[3]"وإن اللغة التي استعملوها المتصوفة للتعبير عن موضوعات هذا العالم لم تضع في حسابها هذه الموضوعات، فلم يكن لها من اللغة ما يدل عليها إلا على سبيل الرمز والتلويح، فالرمز قد يعني طريقا للتعبير عند الشاعر الصوفي " فوجنات الحبيب الموردة تمثل عنده ذات الله منكشفة في صفاته وغدائرها الليلية تصور (الواحد) محجوبا (بالكثرة) وإن قال أدر الكأس علها أن تحل

(1) عاطف جودة نصر: الرمز الشعري عن الصوفيين، ص 367.

(2) لطفي فكري محمد الجودي: النص الشعري، ص 72.م

(*) هي مكاسب تحصل للإنسان المؤمن ببذل المجهود وهي مراحل يرتقي فيها المريد في طريقه إلى التمكين والاطمئنان القلبي لتحقق له مكانة بين الخاصة من المصطفين للأخبار، ومعناها مقام العبد بين يدي اله عز وجل فيماي قام فيه من العبادات والمجاهدات والرياضات والإنقطاع إلى الله عز وجل.

(**) هي المراتب الروحية أي مراتب التقرب من الحضرة الإلهية

(3) ممدوح الزوبي: عجم الصوفية، ص 123.

إسارك) فإنما يريد أن يقول: أمح نفسك الترابية في السكر بالتأمل الإلهي وما ليلة وسعدى والرباب إلا أسماء شعرية ترمز إلى ذات المحبوب:

أسميـــك لـــبنى في نســـيبي تـــارة وآونـــة ســـعدى وآونـــة ليلـــى
حذرا مـــن الواشـــين أن يفطنـــوا بنـــا وإلا من لبنى قـــد تـــك ومـــن ليلـــى[1]

ونجد علي عقيل الذي انطلق لسانه بشعر الحب الإلهي له ديوان معظمه في الحب الإلهي، إذ يشرح حبه وحنينه للذات الإلهية في قوله:

خليـــاني أبكـــي مـــن الأجفـــان فحســـبي وحقـــه مـــا جفـــاني
وفـــؤادي لمـــا تعلـــق بـــالله ترمـــي إلى أعـــز بيـــان
لـــو تـــراه والحـــب فيـــك كمـــين فيـــه عينـــان بالهـــدى تجريـــان
لا تظنـــوا قلـــبي ينـــام مـــن الحـــب ولكـــن تنـــام لي عينـــان[2]

يرى الصوفية أن سر هذه الحياة يقوم على الحب الإلهي فإن تمكن من القلب أخرج الدنيا من سويدائه.

ز– رمز المرأة:

بدت المرأة رمزا موحيا دالا على الحب الإلهي، ويعد الشعر الصوفي من هذه الوجهة شـعرا غزليـا تم للصوفية فيه التأليف بين الحب الإلهي والحب الإنساني والتعبير عن العشق في طابعه الروحي من خلال أساليب غزلية موروثة كان قد تم تكوينها ونضجها الفني.

ولقد بدت هذه الرمزية على نحو نزر يسير حتى أواخر القرن الثالث الهجري ولكنها لم تلبث أن اندفع تيارها في القرون التالية، وهناك إرهاصات عديدة منسوبة إلى السرى القسطي والجنيد والشـبلي وأبي سـعيد الخزار وغيرهم من أشياخ الصوفية وروادهم في العصر الأول، ونلاحظ في أشعارهم اتجاها قويـا إلى الإهابـة بالمرأة وبأحوال العشق الإنساني بوصفها رموزا صوفية ذات طابع غنائي لوح الشعراء من خلالها إلى عاطفـة الحب الإلهي، وإن من الأشعار الصوفية التي تلوح بالرمز الغزلي إلى عاطفة المحبة الإلهية قول أبي الحسن النوري[*] (ت 295 هـ /907 م) أبياتا كتبها إلى أبي سعيد الخزاريقول:

---

(1) محمد أحمد درنيقة: معجم شعراء الحب الإلهي، ص 214.

(2) المرجع نفسه، ص 214.

[*] أحمد بن محمد البرادي، ولد في بغداد، توفي عام 295 هـ/ 907 م وكان يجمع بين الجهاد والعبادة، ويهاجم المنكر ولا يخاف في الله لومـة لائم، ولو كان في ذلك هلاكه.

لعمري ما استودعت سري وسره سوانا حذارا أن تشيع السرائر
ولا لاحظته مقلتاي بنظرة فتشهد نجوانا القلوب النواظر
ولكن جعلت الوهم بيني وبينه رسولا فأدى ما تسكن الضمائر

وقال أبي بكر الشبلي:

قال سلطان حبه أن لا أقل الرشا
فسلوه فديته لم قتلني تحرشا

وقوله:

أظلت علينا منك يوما غمامة أضاءت لنا رقا وأبطى رشاشها
فلا غيمها يجلو فييأس طامع ولا غيثها يأتي فيروي عطاشها[1]

"وإننا لنتبين في هذه الأشعار ما يتسم به رمز المرأة بوصفها تلويحا إلى حب إلهي مستحوذ قاهر من ديالكتيك عاطفي وجداني يجمع بين الطبيعي والإلهي، بين الشعور العاطفي ببكارة العشق وعذريته الطاهرة وبين الشهوانية التي تعبر عن نفسها في مظاهر تطبيقية متنوعة، بين التجلي الإلهي والصورة العينية المحسوسة .

وربما كان في هذه الشواهد ما يكفي لإثبات أن الصوفية العرب كانوا أسبق تاريخا من شعراء الفرس الصوفية في تركيب بناء غزلي رمزي تمتزج فيه عواطف الحب الإنساني بمواجيد المحبة الإلهية، بيد أن المتصوفة من الفرس قد أضفوا على هذا الرمز الغزلي من خياله الآري المشبوب مما أثرى الأساليب الصوفية وفتح لها في طابعها الشعري آفاقا واسعا من الإبداع". [2]

إن الرؤية الجمالية للمرأة في فكر ابن عربي ذات صفة تكاملية منبثقة من رؤيته الجمالية الشاملة للعالم، وهو بهذا يتجاوز الإنطباع السائد عن المتصوفة في الفروق عن الحياة والبناء باعتبار أن الأنس يقتضي الوحشة من العالم، وهذه النظرة فيها الكثير من التعسف والتعميم، ولكنها تجد أيضا مبررا في بعض التراث الصوفي كقول أحدهم:"ما أبالي امرأة رأيت أم حائط".[3]

وقد عالج الصوفية رمز الأنثى في أشكال فنية جمعت بين القصائد المطولة والمقطعات القصيرة والموشحات، بل إنهم ألموا في تناول هذا الرمز بأشكال أخرى.

(1) عاطف جودة نصر: الرمز الشعري، ص 162، 163.
(2) المرجع نفسه، ص 165.
(3) يحي الراصي، الحب في التصوف الإسلامي، ص258.

"ومن خلال هذا الجوهر الأنثوي، رمز الصوفية إلى الحكمة العرفانية والحب في مظهريه الإلهي والإنساني من حيث ما يتضايفان ويميل كل منهما إلى الآخر، وأستطيقا المرأة بوصفها مجازا لجمال أكثر ديمومة وكلية والعلو ذاته في تنوع ظهوره وفي تجليه المشهود في المرأة على أنها شكل فزيائي ومنعكس للتجلي الذي يعانيه الصوفي في رؤية تيوفانية مشوبة ومظهر يجمع في إحالة تبادلية بين التأثير والقابلية وبين الفعل والإنفعال، و لم يكن هذا الجوهر الأنثوي في شعر الصوفية بمعزل عن الطبيعة حية وجامدة، جميلة وجليلة "[1].

ولهذا تعد المرأة من أبرز الرموز الأكثر ورودا في الغالب الأعم في الشعر الصوفي،" فهي إشارات للذات الإلهية " محبوبات" العرب المشهورات مثل: ليلى، هند، سلمى، لبنى وغيرهن، وهكذا تتبدى صورة الإشتقاقات الرمزية في المفهوم الصوفي في كونها تجسيدا لمظاهر الحسن في الوجود، فهي تجليات للجمال الإلهي الذاتي، فالمحبوبات العربيات لا يتعدين كونهن إشارات حسية باهتة للجمال الأزلي"[2].

حيث يقول ابن عربي: " ليس في العالم المخلوق قوة أعظم من المرأة لسر لا يعرفه إلا من عرف فيها وجد وجود العالم، فالمراة رمز لطبيعة إلهية خالقة، فهي مصدر خصوبة وعطاء وصورة المرأة في الصوفية من أبرز صور التجلي، وقد كان لذلك انعكاس واضح، فهي علاقة غنية بزخم عاطفي، انتقلت من عاطفة الرجل اتجاه المراة إلى عاطفة اتحاه الله، من ثمة لم تعد المرأة سوى رمز للنفس التي تصبح معرفتها مدخلا لمعرفة الله والكون، ومن هنا يكون العنصر الأنثوي في حقل الكتابة الصوفية قد شكل حضورا باذخا، إذ يعد أحد أهم الظواهر الجمالية التي اهتم بها المتصوفة إذ أخذ اهتماما كبيرا منذ ان بدأ تفكيرهم في صفة الله في الجمال والجمال هو الكمال"[3].

ح- رمز الطبيعة:

احتفى الشعر العربي منذ عصره الأول بالطبيعة أيما احتفاء، فتغنى بها الشعراء ووصفوا مظاهرها المتنوعة، "وفي هذا الشعر الوصفي نلاحظ سمتين جوهريتين، تحيل الأولى منهما إلى رؤية الشاعر الجاهلي الطبيعة في إطار بيئة صحراوية رعوية، وترينا الثانية امتزاج بعض الصور الشعرية بمظاهر الحياة المترفة التي تسرب شيء منها إلى العرب عن طريق الرحلات التجارية والاتصال بمدنيات الأمم المجاورة[4]

(1) عاطف جودة نصر: الرمز الشعري، ص 255.
(2) لطفي فكري محمد الجودي: النص الشعري، ص 73.
(3) المرجع نفسه، ص 73.
(4) عاطف جودة المرجع: السابق، ص 287.

لقد اختلف شعر الطبيعة لدى الصوفية عن الشعر التقليدي الموروث، ومن الرموز المنتمية إلى عالم الطبيعة الحية، تلك التي استوحاها الشعر الصوفي من الطير، وخاصة الحمائم التي تشدو وتهدل وتشجع فتشفي قلوب العرفاء وتحرك فيهم حنانا إلى الكينونة التي اعتبرت عندهم وطن الأوطان، وتثير شوقا لامتناهيا إلى ما يمكن أن يوصف بأنه عود إلى البدء.

"ونلاحظ أن الصوفية استعملوا دلالات مجردة أحيانا كالجسم الكلي والعقل الأول، كما نلاحظ أن قسطا من هده الرموز عدل به العرفانيون عن أصوله الأولى إلى تصورات تساوق البناء الصوفي،بينما احتفظ بعضها بمصادر استمداده البعيدة، ومن بينها الرموز المتعلقة بالحمائم الورق تسجع وتهتف في الرياض الأنف وفوق الأغصان المائلة، ومن أشعار الصوفية التي تدور على هدا الرمز المشتق من الطبيعة الحية، قول ابن عربي في ترجمان الأشواق:

أيا حمامات الأراكة والبتان ترفّقن لاتضعفن بالشجو أشجاني.
ترفقن لا تظهرن بالنوح والبكا خفي صباباتي ومكنون أحزاني.
أطارحها عند الأصيل وبالضحي تحية مشتاق وأنة هيمان.
وجاءت من الشوق المرح والجوى ومن طرف البلوى إليّ بأفنان[1]

لقد تنوعت رموز الطبيعة في الشعر الصوفي، بين رموز استلهم الصوفية دلالاتها من مدركات وصور حسية تتعلق بالطبيعة الجرداء الهامدة من صخور كابية وجبال بادخة، وصحاري شاسعة وربوع عافية وأطلال دارسة، وأخرى استمدوها من الطبيعة عندما تخصب وتهتز وتونع وتربو كالندي البارد و البرد المتحبب، والأغصان المائلة والجداول الرقراقة و السحب المتراكمة والظلال الممتدة والحمائل تصيح على أفنانها العنادل، والنوار والزهر ينفح الكون عطره الأسر، وأشجار الند والسلم والأراك والغضا ونبات العرار والسعتر والعوسج"[2]

ولدينا من بين نماذج الشعر الصوفي في الأدب الفارسي على كثرتها وتنوعها "قصيدتان تلقيان مزيدا من الضوء على رمز الطبيعة في هذا الشعر، أما الأولى فقد اخترناها من قصة يوسف وزليخا التي نظمها عبد الرحمان الجامي (898/817) وفيها يقول:

(1) عاطف جودة نصر: الرمز الشعري ، ص 298، 299.
(2) المرجع نفسه، ص 306

أنظر إلي الشقائق في الجبال .

حين تتجمّل فصول الربيع.

كيف تشق ورودها طريقا لها من تحت الصخور .

قامت في البدئ تلك النقشة من الحسن الأزلي.

فضرب خيمته خارج إقليم القدس .

ليتجلي على أفاق الأنفس .

فطلع من جيب قمر كنعان.

محيا به تولهت نفس زليخا.

وهذه القصيدة تدور كما نري على تصورات عرفانية خاصة، لعل من أهمها الرابطة الجامعة بين الجمال بوصفه أزليا مطلقا والرحمة الأهية أو ما يسميه ابن عربي بالنفس الرهاني الخالق، وهذا ما يشكل طبيعة في قصيدة الجامي(*) على نحو رمزي، إذ تؤول العلاقة بين الجمال والرحمة إلى تجلي الله وإنكشافه الاستطيقي في صور الطبيعة وأشكالها ومظاهرها من حيث ظهوره في الأعيان الجميلة"[1].

ومما ذكر سابقا يمكن القول بأن اللغة الصوفية هي لغة رمزية مجازية ذات دلالات كبيرة لها عدة تأويلات، فهي العنصر الفعال في التجربة الصوفية،ة وأن النص الصوفي بحاجة إلى هذه اللغة الصوفية الشعرية لأن علاقة التصوف بالشعر تتطلب هذه اللغة، وكما للتصوف علاقة بالفن وأن الغاية من التصوف غاية أخلاقية تتمثل في تهذيب النفس وضبط الإرادة والتزام الإنسان بالأخلاق الفاضلة وهذا ما حاول الصوفيون الإلمام به في أهم مصطلحاتهم الصوفية في الشعر، إذ ان هذا الشعر الصوفي غلب عليه الطابع التربوي وتعلب عليه الصيبغة العلمية وقد تجاوز هذا الغاية الأخلاقية إلى غاية أبعد وهي معرفة الله.

وكما أنه هناك غاية فلسفية وهي مذاهب قائمة على أساس الذوق، ومهما بدت في ثوب فلسفي فالصوفي قد يغيب في لحظات معينة عن شعوره بذاته فيشعر أن العالم الخارجي لا حقيقة له بالقياس إلى الله، ويترتب على ذلك في بعض الأحيان مذاهب صوفية معينة كمذهب وحدة الوجود ووحدة الشهود وغيرها من المصطلحات.

(*) ولد عام 1349 تعلم القرآن الكريم وختمه وكانت له مكانته العلمية عند اهل العلم، فقد ذكروه بالجميل وكان محل ثقتهم.

(1) عاطف جودة نصر: الرمز الشعري ، ص 317، 318.

فهي متشبعة برؤية صوفية عميقة تجسد حالة أصحابها فالتصوف إذن تجربة خاصة، وليس شيء مشتركا بين الناس جميعا ولكل صوفي طريقة معينة في التعبير عن حاله فهو بعبارة أخرى خبرة ذاتية وهذا يجعل من التصوف شيئا قريبا من الفن خصوصا وأن أصحابه يعتمدون على الاستبطان في وصف حالاتهم كما انهم يلجاون في تعبيرهم عن هذه الحالات إلى أسلوب الرمز وذلك لإخفاء اواقهم عمن ليس اهلا لها، ولهذا نجد بعض صوفية الإسلام يقولون أن عدد الطرق إلى الله بعدد الأنفس تأكيدا منهم على الفروق الفردية بين الصوفيين واستحالة مطابقة تجربة لتجربة أخرى في ميدان التصوف.

الفصل الثالث:تجليات المصطلح الصوفي في ديوان الأمير عبد القادر

1- حياة الأمير عبد القادر.

2- مفهوم التصوف عن الأمير عبد القادر ودوافعه

3- المصطلحات الصوفية في شعر الأمير عبد القادر

1- حياة الأمير عبد القادر:

"هو عبد القادر بن محي الدين بن مصطفي بن المختار الإدريسي الحسني، الملقب "بناصر الدين" بن عبد القادر بن أحمد المشهور بابن خده، بن محمد بن عبد القوي، بن علي، بن أحمد، بن عبد القوي، بن خالد، بن يوسف، بن بشار، بن محمد، بن مسعود، بن طاووس، بن يعقوب، بن عبد القوي، بن أحمد بن محمد، بن إدريس الأصغر، بن إدريس الأكبر، بن عبد الله المحض، بن الحسنالمثني، بن الحسن السبط، بن علي بن أبي طالب، وأم الحسن فاطمة الزهراء بنت سيد الوجود محمد رسول الله صلي الله عليه وسلم وشرف وكرم وعظم.

وتوجد بتحفة الزائر للأمير محمد قصيدة طويلة تحث فيها ناظمها عن هذا النسب الشريف وهو السيد محمود الحمزاوي، يقول في مطلعها:

يا حبذ الوعد والإنجاز وصحبه حشا علاكم بأن الخلف يعقبه

حينا، فأحيا ظنونا غير نائبة لولاه كانت قضت مما تراقبه

وقد كان عبد القادر يكني بأبي محمد، أما ألقابه فهي متعددة أطلقت عليه في المناسبات المختلفة منها، أمير المؤمنين، ناصر الدين، الأمير، الجزائري، ابن الراشدي، ابن خلاد[1].

ولد الأمير عبد القادر يوم الجمعة الموافق للثالث والعشرين من رجب اثنين وعشرين ومائتين وألف للهجرة 1222 هـ (الموافق لشهر مايو أيار (سنة سبعة وثمانمائة وألف للميلاد 1807)م، بقرية القطينة غربي مدينة معسكر من إيالة وهران وتسمي القيطنة بالقطر الجزائري وبها نشأ وترعرع وثقف العلوم وكرع مناهل الثقافة والأدب" [2].

"تربي الأمير عبد القادر في حجر واله، الذي مال إليه ميلا خاصا فتعهد أمر تربيته بنفسه، وأحاطه برأفته وحنوّه، فكان بذلك موضع اهتمام خاص، وعطف مميز" [3]و"دون أن ننسي الأم التي كانت ذات شخصية قوية تركت في نفس الأمير أبلغ الأثر، فكان يحمل لها قلبه إعجابا وإكبارا كبيرين ظهر أثرهما في بره بهما واحترامه الشديد لهما مما جعله يستشيرهما ويأخذ برأيهما في كثير من شؤونه وفي أحرج ظروفه"[4].

(1) عبد الرزاق بن السبع: الأمير عبد القادر الجزائري وأدبه، مؤسسة عبد العزيز سعود البابطين للإبداع الشعري، الكويت، 2000، ص 12.

(2) يحي بوعزيز الأمير عبد القادر رائد الكفاح الجزائري،دار الكتاب الجزائر، ط 2، 1963، ص 203.

(3) فؤاد صالح السيد: الأمير عبد القادر الجزائري متصوفا وشاعرا، ص 34.

(4) محمد ناصر: منتخبات من شعر الأمير عبد القادر الجزائر، ص8.

"وفي الرابعة من عمره، التحق عبد القادر بمدرسة والده في "القيطنة" عام 1227ه/1812م وبدأت ملكات الوالد العقلية تظهر لتدل على نبوغه، فقد كان يقرأ ويكتب وعندما كان في الخامسة من عمره، وقد بدل محي الدين قصاري جهده في تثقيف ولده، بما آنس فيه من أمارات التفوق والذكاء، فتمكن الفتي في مدة وجيزة من اكتساب جانب عظيم من العلم، وحفظ القرآن حفظا جيداً وكان على حداثة سنه يدرك مدارك الرجال برؤية نادرة المثال وأصبح الفتي طالبا في عداد الطلبة الفقه، لما كان في الثانية عشرة من عمره إذ كان دؤوبا على حفظ القرآن ودرس الحديث، وأصول الشريعة وكان يتلقى مبادئ الفقه وأصوله عن والده عمدة المحققين وعن غيره من علماء بلده و" عندما أصبح في الرابعة عشرة من عمره أصبح يسمى حافظا فصار يستطيع ترتيل القرآن عن ظهر قلب في الجوامع والاحتفالات وفي عام 1237ه/1821م سافر إلي وهران لاستكمال تعليمه فالتحق بالمدرسة التي كانت تحت إشراف أحمد بن الخوجا فبقيا فيها سنتين " يتعلم فيها العلوم العربية والدينية فجد في تحصيلها وطالع كتب الفلاسفة ودرس الفقه والحديث وأصول الشريعة على يد أستاذته أحمد بن طاهر البطيري قاضي أرزيو الذي علمه إضافة إلى ذلك الرياضيات والجغرافيا والتاريخ وبعد هذه الرحلة العلمية إلي وهران، التي استمرت ما يقارب السنتين (1237-1239ه/1821-1823م)عاد إلي بلده "القيطنة" إذ بدأ يلقي دروسا في جامع الأسرة ويفسر أصعب الآيات والشواهد وأعماقها"[1].

"كانت هواية الأمير المحببة إلى نفسه كثيرا، رياضة الصيد التي كان يمارسها برغبة وحب شديدين، بحيث كان كلما انتهى من واجباته العلمية والدينية يأخذ معه خادمين أو ثلاثة، ثم يقصد الغابات والبراري، عكس أنداده من الشباب الآخرين الدين كانوا يعطون رحلات الصيد مضمهرا استعراضيا،حيث يتقدمون مع حاشية كبيرة من الخدم والصقور والكلاب، وإثر عودته من رحلتة كان يؤوب إلى دروسه وقد تجدد نشاطه وأصبحت نفسه مستعدة أكثر من ذي قبل للتحصيل والاستيعاب، وذلك أن مثل هذه الأمور لم تكن تشغله عن القيام بواجباته الأساسية العلمية والدينية.

وفي هذا السن بدأت ملكة الشعر تظهر لدى الأمير عبد القادر للعيان، حيث بدأ يقرض الشعر ولما بلغ العشرين من عمره، وعلى الرغم من أنه لم يسبق له تعلم موازين الشعر ومقاييسه ولا سبق له أن تلقى أصوله ومبادئه على أستاذ خبير في فن الشعر وأصوله فجمع بذلك بين رتبتين؛ السيف والقلم، مما زاد أباه إعجابا وفخرا به، فكان لا يقدم على عمل دون استشارته، ولا يحضر مناسبة اجتماعية أو سياسية إلا برفقته"[2].

(1) محمد ناصر: منتخبات من شعر الأمير عبد القادر الجزائر، ص8.

(2) عبد الرزاق بن السبع: الأمير عبد القادر الجزائري، ص15.

و"كان الأمير عبد القادر خلال مرضه الأخير " منشغلا بالمراقبة والذكر "، حيث أنه مع كثرة ما يقاسي من الألم، ويعانيه من الأوجاع " لم يظهر ضجرا ولا تأوه قط، ولا ترك الصلاة في وقت من الأوقات، وفي آخر مرضه ... كان قليل الكلام إلا فيما يخص مرضه، فقد أصيب بمرض الكلى والمثانة واستمر تردد الأطباء عليه طيلة خمسة وعشرين يوما إلى أن توفي في الساعة السابعة من ليلة السبت التاسع عشر من رجب سنة 1300 هـ الموافق للرابع والعشرين من أيار سنة 1883، وذلك في قصره في قرية دمر بضاحية دمشق عن ستة وسبعين عاما، ونقل صباح اليوم التالي في عربته من قصره إلى داره في دمشق " حيث تولى غسله وتكفينه الشيخ عبد الرحمان عليش أحد علماء الأزهر" ثم حمل نعشه على أكتاف الرجال إلى الجامع الأموي الكبير حيث صلى عليه وكانت الآراء مجتمعة على دفنه بجوار القطب الرباني الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي " فاجتمع مجلس إدارة الولاية للمذاكرة في هذا الرأي، ووافق عليه بعد ترخيص من الباب العالي وقد سارت جنازته على طريق الصالحية حتى بلغت دار الحكومة، حيث استقبل النعش هناك قناصل الدولة بالألبسة الرسمية مع فريق العساكر السلطانية وجمع أمراء العسكرية والملكية، و لم يزالو سائرين بجنازته إلى أن وصلوا إلى الصالحية، فدفن إلى جوار الشيخ محي الدين ابن عربي داخل القبة، انتخب أهله من بين مئات برقيات التعزية والرسائل أربعة أبيات لشيخ دمشق وكبير علمائها عبد المجيد الخاني، فنقشت على شاهد في نتاج الأمير وهو كما سنرى- كلام موزون مقفى

لله أفق صار نشرف داريتي قمرين هلا من ديار المغرب
الشيخ محي الدين ختم الأولياء قمر "الفتوحات" الفريد المشرب
والفرد عبد القادر الحسني الأمير قمر "المواقف" ذو الولي ابن النبي
من نال من أعلى رفيق أرخوا أزكى مقامات الشهود الأقرب

وقد رثاه كثير من العلماء والشعراء والأدباء، فعددوا مآثره الكريمة وفضائله الإنسانية النبيلة بكثير من الأسى واللوعة"[1].

"وفي عام 1966 تم نقل رفات الأمير عبد القادر إلى الجزائر أثناء احتفال شعبي ورسمي وهو في الواقع ليس رفاتا بل تراثا من دمشق إلى مدينة الجزائر البيضاء بعد أن أصبحت دار سلام يرفرف في سمائه راية الإستقلال لتوارى في التراب الذي روته دماء جروحه.

(1) فؤاد صالح السيد: الأمير عبد القادر الجزائري متصوفا وشاعرا، ص 80-82.

وسار الموكب الرهيب في شوارع دمشق وراء النعش الملفوف بالعلم الجزائري على عربة مدفع تتقدمها فرقة موسيقى الجيش وفرقة رمزية من الجيش السوري تمثل جميع أسلحته إلى المطار، وعندما هبطت الطائرة التي نقلت رفاته في مطار مدينة الجزائر، كان الملايين من الشعب بانتظاره وعند سلم الطائرة وقف رئيس الجمهورية هواري بومدين وكافة الوزراء وأعضاء جبهة التحرير، وما أن أطل جثمان الأمير الملفوف بالعلم الجزائري حتى امتدت أيادي رئيس الجمهورية والوزراء لتحمله وفي تلك اللحظات علت أصوات عشرات الآلاف من الرجال (الله أكبر) تشق عنان السماء، كانت ترافق الهتافات زغاريد النساء، كما كانت دموع الفرح تملأ مآقي الجميع وتسيل مدرارا، وقد نظم الشاعر الكبير محمد الأخضر السائحي قصيدة عصماء حيا بها دمشق الفيحاء بقوله:

يا دمشق الفيحاء ألف تحية ... قد عرفناك في الندى أموية
أي بشرى حملتها لبلادي ... برفات الأمير، أي هدية
وهو من قد سعى إليك اشتياقا ... سيحث الخطى ليلقى الحمية
إنما قد رعيت حق إخاء ... عربي، يا أختنا العربية
فاته أن يعود للدار حيا ... ويرى الدار في الكرامة حية"[1]

2- مفهوم التصوف عند الأمير عبد القادر ودوافعه:

"لقد كان للأمير عبد القادر في التصوف باع طويل، ما كان يكتفي به نظرا حتى يمارس عملا و لم يحن إليه شوقا حتى يعرفه ذوقا والتصوف عنده ظاهرة باطنية أي طهارة القلب والنفس والضمير، وهو طهارة ظاهرية، أي طهارة اليد واللسان والجوارح ثم هو رحمة عالية بكل ذي كبد حي وكل شيء في الوجود تسري فيه الحياة على عقيدة أن الخلق كلهم عيال الله، وأحبهم إليه أنفعهم لعياله وان الإنسان أخو الإنسان أحب أم كره ثم هو التأمل في كتاب الكون ليرتفع الناس فوق الحياة، ويتوجهوا إلى ربهم من محراب لظهر ليفيض عليهم النور المشرق.

ويعتبر الأمير عبد القادر التصوف " جهاد النفس في سبيل الله، أي لأجل معرفة الله وإدخال النفس تحت الأوامر الإلهية والإطمئنان والإذعان لأحكام الربوية لا لشيء آخر من غير سبيل الله"[2]، ويوجه الأمير

(1) الأميرة بديعة الحسني الجزائري، الأمير عبد القادر، حقائق ووثائق بين الحقيقة والتحريف، طبعة خاصة وزارة المجاهدين، دار المعرفة، 2008، الجزائر، ص 353.

(2) الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف في التصوف والوعظ والإرشاد، منشورات دار النهضة العربية، دمشق، 1967، ص 141.

تحذيره إلى الصوفي الذي "يجاهد نفسه بالرياضات الشاقة لأجل طلب جاه عند الملوك أو لصرف وجوه العامة إليه، أو حصول غنى، أو نحو ذلك من الحظوظ النفسية"[1] ويحذر الأمير مرة ثانية من الذين تكون عبادتهم "مشوبة بأغراض نفسية وحظوظ شهوانية"[2].

والصوفيون في نظر الأمير هم هؤلاء الذين عليهم، "أن يكونوا في جميع أحوالهم وتصرفاتهم، حاضرين مع الله تعالى"[3]، إذ أطلق الأمير على الصوفيين ألقابا عديدة فهم تارة " أهل الله " وطورا " العارفون "[4] ومرة "أهل الكشف والعرض"[5].

ويحاول الأمير من خلال تعريفه لأهل الله أن يصحح بعض المفاهيم الخاطئة التي كانت ترسخ في أذهان الناس في عصره عن التصوف والمتصوفين، فأهل الله الذين يعنيهم الأمير بحديثه ليسوا " هؤلاء الذين يأكلون النار ويدخلون مسامير الحديد في أشداقهم ويدخلون التنور ويمشون راكبين على ظهر الأشخاص ليعرفهم العوام، لأن ما يصدر عن هؤلاء منه ما هو شعوذة ومنه ما هو سيمياء، ومنه ما هو خواص نفسية يتوارثونها بينهم"[6].

ويخلص الأمير برأيه إلى اعتبار " الصوفية هم سادات طوائف المسلمين"[7]، هذا هو التصوف عند الأمير إنه: جهاد النفس في سبيل معرفة الله عن طريق الرياضات الشاقة والعبادة الخالصة لله والحضور الدائم مع الله[8].

وهذا ما نلمسه في قوله في الموقف التاسع والستون،قال تعالى: { **إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ** } [**الحجرات 15**] ففي الآية الحث على المجاهدة والرياضة وإنفاق المال والنفس والمراد من المجاهدة هنا الجهاد الأكبر الذي قال فيه عليه الصلاة والسلام لأصحابه الكرام: "رجعتم من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر"، أي ابذلوا جهدكم وطاقتكم وما زاد على حاجتكم من أموالكم في وجوه

(1) الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف في التصوف والوعظ والإرشاد، ص 35.
(2) المصدر نفسه، ص 46.
(3) المصدر نفسه، ص41.
(4) المصدر نفسه، ص302.
(5) المصدر نفسه، ص 203.
(6) المصدر نفسه، ص 673.
(7) المصدر نفسه، ص 468.
(8) فؤاد صالح السيد: الأمير عبد القادر شاعرا ومتصوفا، ص 115، 116.

البر وأنواع الخيرات، لان المالك إذا كان له مال زائد على ضروراته يتعين عليه إخراجه في وجوهه، ولا تعنيه مجاهدة نفسه بغير إخراج المال الزائد في أنواع المجاهدات والرياضات، قيل لذي النون رضي الله عنه "إن فلانا له مال كثير ولا يخرج منه شيئا في وجوه البر وهو يصوم النهار ويقوم الليل " فقال " مسكين ترك حاله ودخل حال غيره"[1].

ويعتبر التصوف عند الأمير عبد القادر أيضا حالة نفسية تسلك لتصفية القلب من الكدر وبلوغ معالم الحق الأزلي، فقد يشعر الصوفي بحالة نفسية في معزل عن الناس، وقد اشتهرت هذه الرياضات في معابد أهل الكتاب، وقد صور الشيخ محي الدين بن عربي أحاديث كثيرة عن المعابد وأهل التصوف وقد اعترت عبد القادر النزعة الصوفية وهو يطلع على مؤلفات محي الدين ابن عربي ورسالة أبي زيد القيرواني وإحياء علوم الدين للغزالي، منذ صغره يقول الأمير عبد القادر: " كنت مغرما بمطالعة كتب القوم المتصوفة رضي الله عنهم منذ الصبا"، ويقول أيضا: " كانت أقوالهم فعلا تثير العواطف الداخلية الإنسانية خصوصا فيما يعلق بحب الله، وكنت في أثناء المطالعة أكثر علت كلمات من سادة القوم وأكابرهم يقف لها شعوري وتنقبض منها نفسي...".

فقد كان الأمير عبد القادر ذا نزعة صوفية رائدة كثيرة الإيمان بأقوالهم وهو القائل: " مع إيماني بكلامهم على مرادهم لأنني على يقين من آدابهم الكاملة وأخلاقهم الفاضلة"، وقد تناول الأمير عبد القادر معهم رغم تباعد صور الفكر الصوفي بنوع من العقلانية المشفوعة بحب الله تعالى، كما ناقش إشكالية التصوف أيضا من زاوية التفكير فيها على أساس المعيار الحسي الذي يعطي النفس حقها من السؤال والعقل إلا رادعا إذا خالف أسسه التي ميزها الشرع"[2].

والصوفية عنده هم الذين يكونوا مع الله تعالى حاضرين في جميع أحوالهم وتصرفاتهم باعتبارهم " سادات طوائف المسلمين"[3].

"وقد دفعت الأمير إلى هذا العلم التصوف عدة أسباب، ولمعرفتها يجب الرجوع قليلا إلى الوراء لتتبع حياته خطوة خطوة، حتى يتسنى لنا الوقوف على أهم الأسباب والدوافع التي حملته على سلوك هذا الطريق الصعب الجليل ولا يأتي هذا إلابالعلم والعبادة وكثة المجاهدة ذلك أن التصوف ارتبط بحياة الأمير ارتباطا شديدا

(1) الأمير عبد القادر الجزائري: المواقف،ج1،دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2005م، ص 203، 204.
(2) محمد السيد محمد علي الوزير: الأمير عبد القادر الجزائري ثقافته وأثرها في أدبه، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986، ص 52.
(3) شارل هنري تشرشل: حياة الأمير عبد القادر، ص 39-40.

حتى يخال للمرء وهو يتصفح حياته أنه خلق ليكون صوفيا وما الإمارة والسلطات إلا محطة عارضة في حياته ومن بين هذه الأسباب والدوافع مايلي:

أ- تربيته الدينية:

شب الأمير عبد القادر في جو تربوي ديني، فهو ابن الزوايا والطرق، فقد نشأ نشأته الأولى في مدرسة الزاوية التي كان والده أنشأها، وتلقى مبادئ العلوم الدينية والفقهية فيها، كان طموحه الأكبر في شبابه أن يصبح مرابطا مثل والده الذي كان يحبه، ويتحمس له تحمسا بلغ حد العبادة"[1]، "ولم يخطر بباله قط بأنه سيتحمل ثقل أمانة الإمارة وقيادة الشعب فالظروف والأحداث هما اللتان أجبرتاه على ذلك، وإن دوره الحقيقي لم يكن إقامة دولة، بل العبادة والتجرد والبعد عن هذا العالم"[2].

"ولنستمع إليه وهو يقرر هذه الحقيقة الثابتة في إحدى رسائله لأحد الأساقفة الفرنسيين بقوله: "لعلك قد اكتشفت من خلال حديثنا أنني لم أولد لأكون محاربا ولو يوما واحدا، ويبدو لي أنه كان يجب علي أن أكون محاربا ولو يوما واحدا، ومع ذلك فقد حملت السلاح طيلة حياتي، وما أكثر غموض مغيبات القدر، ولم يكن سوى محض الصدفة أن وجدت نفسي بعيدا عن الدور الذي حدده لي ميلادي وتربيتي وميولي"[3].

ب – إنتماؤه إلى آل البيت النبوي:

وهو النسب العفوي الطبيعي الذي لا إرادة للأمير به وقد تمسك مؤرخوه بهذا النسب الجسدي فأطنبوا وأفاضوا في ذكر نسبه النبوي الشريف، فتارة عندهم الحسنى وتارة الحسيني، وكما كان لنسبه الشريف أثر كبير في سلوك الأمير سبيل التصوف، وقد افتخر به في قصائده الفخرية الحماسية، إلا أنه لم يكتف بهذا النسب وحده، فسعى إلى الجمع بين البيتين النبوي والإلهي، حيث يقول: " إذا كانت عنايته تعالى بأهل البيت النبوي كما أخبر، فما ظنك بعنايته تعالى بأهل البيت الإلهي وهم المعنيون"[4]، وموقفه من أهل البيت يتضح لنا من خلال شرحه الآية الكريمة: { **إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا** } [**الأحزاب: 33**].

(1) فؤاد صالح السيد: الأمير عبد القادر متصوفا وشاعرا، ص 120، 121.
(2) أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، الجزء الأول، والرابع، دار البصائر، ط خاصة، الجزائر، 2007، ص 15.
(3) شارل هنري تشرشل: حياة الأمير عبد القادر، ص 258.
(4) فؤاد صالح السيد: المرجع السابق، ص 118، 119.

قال في المواقف" تأمل هذه العناية الكبرى والمنقبة العظمى، والمنزلة الزلفى لأهل البيت النبوي، ولفظة أهل تعمهم من أولهم إلى آخرهم، حصر تعالى إرادته فيهم بأنها لإذهاب الرجس عنهم، وتطهيرهم من الرجس، وهو الذنب، تطهيرا كاملا مؤكدا بالمصدر، وذلك بأن يكون كل ما يصدر منهم من المعاصي والمخالفات مغفورة لهم، بل المغفرة متقدمة، لا بأنهم معصومون من المخالفات ولأنه تعالى أباح لهم ما حرمه على غيرهم من الأمة لا وحاشا بل معنى أن ذنوبهم تقع مغفورة لهم عناية إلهية"[1].

ج – عزلته في أسره بأمبواز:

تعتبر هذه العزلة من أسباب تصوف الأمير، بسبب كونها محطة هامة من أهم المحطات التاريخية في تصوفه، إذ لما ضاقت عليه الأجواء وتبدل حاله إزاء العزلة كان يشغل نفسه بالدعاء والتضرع ، حيث ترد عليه الواردات في الوقائع مشيرة وآمرة بالصبر[2].

د – نزعته الإنسانية:

"وهي السبب الإرادي الحقيقي الذي أراده الأمير أن يكون صلة الوصل بينه وبين أخيه الإنسان شرقيا كان أم غربيا أو أوروبيا أو مسلما أو مسيحيا، إذ أن " أساس الديانة وأصولها خلاف فيها بين الأنبياء، من آدم إلى محمد عليه الصلاة والسلام فكلهم يدعون الخلق إلى: توحيد الإله وتعظيمه"[3]،" وإن المتأمل في التسامح الديني الذي عرف به الأمير في أثناء وجوده في الجزائر وخارجها منفيا، يدرك أن الرجل كان على مستوى من الوعي الإنساني المتفهم لحقيقة الإنسان والإنسانية التي لا تؤمن بالحدود والحواجز والعراقيل بين البشر"[4] "إذ قال حينما بدأت مقاومتي للفرنسيين كنت أظن أنهم شعب لا دين له، ولكن تبينت غلطتي، وعلى أي حال فإن مثل هذه الكنائس ستقنعني بخطئي"[5].

هـ - تركه الحياة السياسية والعسكرية بعد استسلامه:

"إن المرحلة الثانية من مراحل حياة الأمير عبد القادر وهي مرحلة جهاده التي امتدت من عام 1246 إلى عام 1264 هـ / 1830 إلى 1847 م قد استنفدت الكثير من تفكيره، فانحصر تفكيره في الأمور

(1) الأمير عبد القادر: المواقف ، ص 825.

(2) فؤاد صالح السيد، الأمير عبد القادر متصوفا وشاعرا، ص 125.

(3) عبد القادر الجزائري: ذكرى العاقل وتنبيه الغافل، تحقيق وتقديم: ممدوح حقي، مكتبة الخانجي للطباعة والنشر القاهرة، ط1، 1972، ص 101.

(4) فؤاد صالح السيد: الأمير عبد القادر متصوفا وشاعرا، ص 117.

(5) المرجع نفسه، ص 117

السياسية والعسكرية ولا يتخطاها إلا في القليل النادر، ولكن دخوله في معترك الحياة السياسة والعسكرية، كان مفيدا جدا فقد أوجد له بديلا من فقدان نشطاه الأدبي والعلمي وهو في فتوته ومرابطته وهما حركتان من أشد الحركات ارتباطا بالتصوف.

وبانتهاء هذه المرحلة السياسية والعسكرية، تبدأ مرحلة جديدة هي مرحلة التصوف والعبادة والتجـــرد عن متاع الدنيا الفانية"[1]. هكذا اجتمعت الأسباب في شخص الأمير عبد القادر لتدفع به إلى علم من العلوم الشرعية وكما عرفه ابن خلدون وهو التصوف.

3 – المصطلحات الصوفية في شعر الأمير عبد القادر:

الشعر الصوفي عند الأمير عبد القادر هو تلك القصائد التي اتجه فيها إلى الحديث عن القضايا التي عرفت في الفكر الصوفي بـــ" الغزل الإلهي" و " الخمرة" الإلهية " " و " وحدة الوجود "بما فيها " الوجود المطلق " و " وحدة الشهود " إضافة إلى " المدح الصوفي". و لم يكن الأمير منفردا بهذه الألوان من الشعر الصـــوفي، إنمـــا سبقه لها العديد من الشعراء، فهو مقلد للأقدمين في هذه الموضوعات.

ويعود له الفضل أنه أول شاعر جزائري حديث كتب في التصوف نثرا وشعرا وتـــرك تراثـــا ضـــخما بالقياس إلى غيره من العلماء أو الشعراء في عصره، وربما إلى من جاء بعده على تفاوت بينهم قلة وكثرة.

وللتذكير أن الأمير كتب في التصوف نثرا وشعرا " إبان اعتقاله بفرنسا وفي مرحلة اســـتقراره بالشـــام حيث ألجأته تقلبات الزمن وتغيرات الحياة إلى الإنصراف عنها، مبتعدا عن صخب الحياة السياسية، فخـــلا إلى نفسه يتأمل أحوالها وأحوال الناس من حولها"[2].

أ – المدح الصوفي:

ومن بين المصطلحات الصوفية التي لجأ إليها الأمير نجد المدح الصوفي وله في ذلك قصيدة واحدة تعتـــبر من أوائل القصائد التي مدحت شيوخ الطرق الصوفية في المغرب، حيث مدح فيها الشيخ محمد الفاسي وهـــو مقدم الطريقة الشاذلية، وهي من أطول وأشهر قصائده في التصوف، تبلغ مائة وأحد عشر بيتا، صـــور فيهـــا فتوحاته الربانية، ومدح شيخه الذي التقى به في مكة واخذ عنه الطريقة القادرية كما ضمنها الكـــلام عـــن الخمرة الإلهية، والقصيدة بعنوان " أستاذي الصوفي" صور لنا في بدايتها حيرته وحالته قبل لقاء شيخه الصوفي "

(1) فؤاد صالح السيد: الأمير عبد القادر متصوفا وشاعرا، ص 124، 125.

(2) محمد ناصر: منتخبات في شعر الأمير، ص 15.

محمد الفاسي"، وكيف كان يقضي أيامه ولياليه الطوال بسوادها الحالك، فلا نجم يضيء ولا بدر، فهو يقضي طيلة ليله يترقب طلوع الفجر، بعد انقطاع وجفوة وانتظار طويل وكثرة أسئلته عن من يأتيه بأخبار تخرجه من هذه الحيرة والقلق[1]، يقول:

أمسعود جاء السعد والخير واليسر ... وولت جيوش النحس ليس لها ذكر
ليالي صدودٍ وانقطاعٍ وجفوةٍ ... وهجران ساداتٍ فلا ذكرَ الهجر[2]

إلى أن يقول:

أسائل كل الخلق هل من مخبّر ... يحدّثني عنكم فينعشني الخبر[3]

ثم يأتيه الفرج بعد أن استدعاه شيخه للحضور إلى مكة المكرمة هذه البقعة المقدسة بها الكعبة الشريفة قبلة المسلمين، حرم بها الصيد ومن أحله فقد اقترف ذنبا فيقول:

إلى أن دعتني همة الشيخ من مدى ... بعيد ألا فادن فعندي لك الذخر
فشمّرت عن ذيلي الإطار وطار بي ... جناح اشتياقٍ ليس يخشى له كسر
وما بعدت عن ذا المحب همامةٌ ... ولم يشنه سهل هناك ولا وعر
إلى أن أنخنا بالبطاح ركابنا ... وحطت بها رحلي وتم لها البشر
بطاح بها البيت المعظّم قبلةٌ ... فلا فخر إلا فوقه ذلك الفخر[4]

ومن عادة المريد أن يذهب إلى شيخه لما له من شأن عظيم، إلا أن الأمير من خلال قوله في البيت الخامس عشر، أتاه المربي بنفسه وهو القائل له: إني لمنتظرك منذ سنين، ومن أجل إكساب الذخيرة من عند هذا الشيخ المستمدة من رسول الله صلى الله عليه وسلم، تذلل الأمير لشيخه إلى درجة أنه قبّل قدميه وبساطه، ويقول:

(1) عبد الله الركيبي:الشعر الديني الجزائري الحديث،الشركة الوطنية للنشر و التوزيع،الجزائر،ط1،1981م، ص170.
(2) الأمير عبد القادر: ديوان الأمير عبد القادر الجزائري، تحقيق: زكريا صيام، المؤسسة الجزائرية للطباعة182، 183.
(3) المصدر نفسه، ص 183-184.
(4) المصدر نفسه، ص 184-185

أتاني مربي العـــارفين بنفســـه ولا عجبٌ فالشأن أضحى له أمـــر
وقال فإني منذ أعداد حجـــة لمنتظر لقياك يا أيهـــا البـــدر
وجدّك قد أعطاك من قدم لنـــا ذخيرتكم فينا ويا حبذا الذخر
فقبّلت من أقدامه وبســـاطه وقال لك البشرى بذا قضي الأمر[1]

والشيخ " محمد الفاسي" في نظر الأمير هو ملاذه، وهو عمدته وعدته، وهو مرجعه وملجأه وهو كذلك محي نفسه بعد أن كانت رفاة، فبلقياه تجددت حياته بعدما كانت شبيهة بالموت، يقول:

عياذي ملاذي عمدتي ثم عـــدّتي وكهفي إذا أبدى نواجذه الدهر
غياثي من أيدي العداة ومنقـــذي منيري مجيري عندما غمّـــني الغمـــر
ومحيي رفاتي بعد أن كنـــت رمـــة وأكسبني عمراً لعمري هو العمر[2]

وقد بلغ إعجاب الأمير بشيخه فخصه بهذه الأوصاف، لعلو شأنه وسموه، فيقول:

محمدٌ الفاسي له مـــن محمـــد صفيّ الإله الحال والشيم الغـــرّ
بفرض وتعصيب غدا أرثـــه لـــه هو البدر بين الأوليا وهم الزهر[3]

"فهذه المناقب التي اختص الله بها هذا الصوفي تغنيك عن الاستشهاد بغيرها، فقد بلغت الكمال والتمام، فهي أشبه بروضة تساقطت عليها قطرات ماء، فتفتحت ازهارها وتضوع عبيرها عن رائحـــة المســـك والكـــافور والعطر"[4]، فيقول في هذا:

تضوّع طيبا كلّ زهر بنشـــره فما المسك ما الكافور ما الند ما العطر[5]

"كما نجد كذلك أنه عدد فضائله الصوفية من كرم وحلم وزهد وصبر، فإذا كان حاتم الطائي قـــد أصـــبح مضرب المثل بكرمه، وكان الأحنيف مضرب المثل بحكمه، وكان إبراهيم بن أدهم مضرب المثل بزهده، فـــإن الشيخ الأمير قد تفوق على هؤلاء جميعا فلا يميل للمقارنة بينه وبينهم"[6] وفي هذا يقول:

(1) الأمير عبد القادر: ديوان الأمير عبد القادر، تحقيق: زكريا صيام، ص 186
(2) المصدر نفسه، ص 186-187
(3) المصدر نفسه، ص 186.
(4) عبد الرزاق بن السبع: الامير عبد القادر الجزائري وأدبه، ص 131.
(5) الأمير عبد القادر:ديوان الأمير عبد القادر، تحقيق زكريا صيام، المرجع السابق، ص 187.
(6) فؤاد صالح السيد:الأمير عبد القادر متصوفا و شاعرا،ص 241

وما حاتم قل لي وما حلم أحنـــف وما زهد ابراهيم أدهم ما الصبر[1]

"ولا يزال شاعرنا في مدحه لشيخه يعدد هذه المناقب المحببة للنفس، فبجانب كونه عفوا شجاعا رحيما، فهو كريم بشوش الوجه، طلق المحيا، بادي البسمة تفتر شفتاه عن أسنان بيضاء ناصعة تشبه حبـــات المـــزن تســـر الناظرين وتبعث في نفوسهم الراحة والإطمئنان والتفاؤل، لا يعرف الغضب والتهور، رحب الصدر حليم ذو اخلاق نبيلة ملازمة، وتلك غاية المقصد ومنتهى الأمل"[2]، فيقول:

هشوشٌ بشوشٌ يلقى بالرحب قاصداً وعن مثل حب المزن تلقاه يفتـــرّ
فلا غضبٌ حاشا بأن يســـتفزه ولا حدّة كلا ولا عنده ضـــرّ
لنا منه صدرٌ ما تكدّره الـــدلا ووجه طليق لا يزايله البشر[3]

"هذه هي الفضائل التي يتحلى بها الشيخ الفاسي، إنما هي فضل من الله ينعم به على من يشاء من عباده، فـــإن فخر الشيخ بنفسه أحق وأولى من فخر ملوك الدنيا امتلكوا الأشياء المادية الأرضية"[4] يقول:

فذلك فضلُ اللّه يؤتيه من يشـــا وليس على ذي الفضل حصرٌ ولا حجـــر
وذا وأبيك الفخر لا فخر من غـــدا وقد ملك الدنيا وساعده النصر[5]

"وتشكل هذه الفضائل الربانية مرتبة الكمال التي وصل إليها شيخ الأمير إنهـــا مرتبـــة عاليـــة مـــن العلـــم والورع"[6].ويقول في ذلك:

وهذا كمالٌ كلّ عن وصف كنهه فمن يدّعي هذا فهذا هو السر[7]

واستكمالا لعلمه واعترافا بمقامه يقول الأمير: أن الإمام علي – كرم الله وجهه- لـــو رأى الشـــيخ " محمـــد الفاسي" لأحبه لعلو شأنه وهمته، ولجعله خليفته، ولقبه ببحر في آخر البيت كناية عن غزارة علمه وشدة روعه وتقواه يقول:

(1) الأمير عبد القادر: ديوان الأمير عبد القادر، تحقيق: زكريا صيام، المصدر السابق، ص 187.
(2) عبد الرزاق بن السبع: الأمير عبد القادر الجزائري وأدبه، ص 132.
(3) الأمير عبد القادر: ديوان الأمير عبد القادر، تحقيق: العربي دحو، منشورات ثالة، الجزائر، ط3، 2007، ص 103.
(4) فؤاد صالح السيد، الأمير عبد القادر متصوفا و شاعرا، ص 242.
(5) الأمير عبد القادر:ديوان الأمير عبد القادر، تحقيق: العربي دحو، المصدر السابق، ص 109.
(6) فؤاد صالح السيد:المرجع السابق، ص242.
(7) الأمير عبد القادر:ديوان الأمير عبدالقادر، تحقيق: العربي دحو، المصدرالسابق ، ص 109.

أبو حسنٍ لو قد رآه أحبّــه وقال له أنت الخليفة يا بحر[1]

"ويصل بنا المطاف إلى موضوع الحكمة ليؤكد الأمير على أن ممدوحه أهل لهذه الصفات الحميدة، وقد التزام كما نلاحظ في بداية كل بيت من أبياته حرف الميم كما هو الشان عند شعراء الحكمة، الذي يفرغ الشـــاعر من خلاله تجاربه الطويلة وخبرته مع الحياة،، كما عرفنا عن كثب، حيث نشات لذا الامير قناعة تامة بان مناط الفضل وموضع التمايز هو بقدر ما يمن الله به على الإنسان من علم نافع وإيمان راسخ وخلق حسن، وهذا ما حاول الأمير أن يحققه في ممدوحه الشيخ محمد الفاسي"[2] يقول:

وما كل شهم يدعى السبق صادق إذا سيق للميدان بان له الخســـر
وما كل من يعلو الجواد بفـــارس إذا ثار نقع الحرب والجو مغـــبر
وما كلّ سيف ذو الفقار بحـــدّه ولا كل كرارٍ عليا إذا كـــروا
وما كل من يسمى بشيخ كمثله وما كل من يدعى بعمروٍ إذا عمرو
فلا شيخ إلا من يخلّص هالكـــاً غريقاً ينادي قد أحاط بي المكـــر
ولا تسأل عن ذي المشائخ غـــير مـــن له خبرةٌ فاقت وما هـــو مغتـــرّ
تصفّح أحوال الرجال مجربّـــا وفي كل مصر بل وقطر له أمر[3]

"ومراد الشاعر من هذا كله هو أن يبين أن هذا الشيخ لم يكن مدعيا لهذه الصفات كذبا ونفاقا، بـــل إن مـــا نعت به هي الحقيقة كاملة، لأن الشاعر لا ينطق إلا صدقا ثم يذكر بان كل قطر يترل به لتبقى ذكـــراه فيـــه، وحتى مكة المكرمة له بها ذكر، هذه البقعة التي توجد بها كعبتان – في نظر الأمير – إحداهما يزورها ويطوف بها كل الحجاج، أما الأخرى فهي لأصحاب المختصين، ليس بها أركان ولا ذلك الحجر الأسود الذي يطوف به الملأ لأداء مناسكهم، والفرق بينهما شاسع، فللأول أجر ، وللثاني ملك"[4]. يقول:

(1) الأمير عبد القادر:الديوان، تحفيق : العربي دحو، ص 109.
(2) عبد الرزاق بن السبع: الأمير عبد القادر الجزائري وأدبه، ص 134.
(3) الأمير عبد القادر: الديوان، تحقيق: العربي دحو، ص 109.
(4) عبد الرزاق بن السبع: المرجع السابق ص 134،135.

فانعم بمصرٍ ربّت الشـــيخ يافعـــا وأكرم بقطر طار منه لـــه ذكـــر
فمكّة ذي خير البلاد فديتـــها فما طاولتها الشمس يوما ولا النسر
بها كعبتان كعبة طـــاف حولهـــا حجيج الملا بل ذاك عندهم الظفر
وكعبة حجّاج الجناب الذي سمـــا وجلّ فلا ركنٌ لديه ولا حجـــر
وشتّان ما بين الحجيجين عنـــدنا فهذا له ملك وهذا له أجر[1]

وفي الأخير يبدي الأمير استغرابه من أولئك الذين يسعون لنيل هذه الدرجة الأولى ويفنون أنفسهم في الوصول إليها دون اهتمام بالثانية، فيقول:

عجبتُ لباغي السير للجانب الذي نقدّس ممّا لا يجدّ لـــه الســـير
ويلقي إليه نفسه بفنائـــه بصدقٍ تساوى عنده السر والجهـــر
فيلقى مناخ الجود والفضل واســـعا ويلقى فراتا طاب نهلا فما القطر[2]

وما نستشفه من مدح الأمير لشيخه الصوفي، هو أنه كان على خلاف غيره من الصوفية الذين سبق لهـــم أن مدحوا شيوخهم حيث أنهم لم يعبروا عن ذواتهم أو شخصياتهم، وذلك لأن شخصية الصوفي عادة ما تعمـــى أمام الشيخ، فالأمير في قصيدته الرائية، والتي تعتبر من أطول قصائده في المدح بصفة خاصـــة، وفي التصـــوف بصفة عامة فكانت شخصيته بارزة وواضحة، فيقول:

أتاني مربي العـــارفين بنفســـه ولا عجبٌ فالشأن أضحى له أمـــر
وقال فإني منذ أعداد حجـــة لمنتظر لقياك يا أيها البـــدر[3]

"والأمير لم يتطرق في مدحه الصوفي إلى النواحي المادية مطلقا، فلم يمدح شيوخه بأوصاف مادية كالجمـــال، والجاه والسعة وغيرها من الفضائل الجسمية العرضية، بل أكد في مدحه الصوفي على النواحي المعنوية الخلقية لا على غير أنواع المدح الأخرى، فكيف يمكن للأمير أن يمدح شيخه بفضائل دنيوية مادية"[4] إذ قال في ذلـــك عنه:

(1) الأمير عبد القادر: الديوان، تحقيق: العربي دحو، المرجع السابق، ص 110.
(2) الأمير عبد القادر: الديوان ، تحقيق: زكريا صيام ص 195.
(3) المصدر نفسه، ص 196.
(4) فؤاد صالح السيد: الأمير عبد القادر متصوفا وشاعرا، ص 238.

وما زهرة الدنيا بشيء له يُــرى وليس لها يوما بمجلسه نشر[1]

"كما تعرض الأمير في قصائده المدحية الصوفية إلى مدح الشيخ محمد الشاذلي القسنطيني، بقصيدة ميمية وقد نظمها بمناسبة لقائه لأول مرة، وقد تعرف إليه الأمير خلال فترة وجود هذا الأخــير أســيرا في أمبــواز بفرنسا، وقد أكد الأمير في مدحه للشيخ على ثلاثة أمور هي كما يلي: جلاء الاحكام والأحزان التي لازمت الشاعر في أسره، والمحبة المتبادلة بينهما ثانيا ومنزلة الشاذلي من ابن عربي ثالثا، إذ يعبر الأمير عن منزلة الشاذلي في عصره أنها قريبة الشبه من منزلة محي الدين ابن عربي، قطب العارفين، فمكان الشاذلي العلى، فلا يدعي هذه المكانة أحد ولا يزاحمه أحد لأن غيره غير جدير بهذه المكانة السامية"[2]، فيقول:

أَسَمِيَ قطــب العــارفين لــك العــلا متبوعــــا منــــه أجــــل معــــالم

أنت الذي في الفضــل أصــبح مفــردا لعــلاه مــا مــن مــدع ومــزاحم[3]

ب- الغزل الإلهي:

"من المصطلحات الصوفية التي استعملها الأمير في شعره " الغزل الإلهي " إذ أنه حين دراسة هذا الرمــز فإنه يصعب علينا لفصل أو التمييز بين شعر الغزل العذري والغزل الإلهي، نظرا لاستخدام الشــعراء لــنفس الألفاظ التي توحي بالحب العذري، وهنا تكمن الصعوبة في الفصل بين الخصائص الفنية والخصائص الصــوفية فمن يدرس هذا الشعر في إطار التحليل اللغوي والبلاغي فإنه ينسبه إلى الشعر العذري، ومن يدرسه من جهة صوفية فينسبه إلى الحب الإلهي، والحب الإلهي في الحقيقة "لم يصبح موضوعا رئيسيا للشعر إلا مــن عصــر "رابعة العدوية " فقد تغني الصوفية بعدها به، واعتبروه مقاما من مقامات السلوك، أو حالا من أحواله، ومــن هؤلاء يحي بن معاذ الرازي المتوفي 825 م والذي ذكر عنه " ماسينيون " أنه أول من أعلن حبه لله في شــعر صريح الأسلوب، و"الحلاج" المتوفي سنة 309 هــ الذي ترك في مسألة المحبة آثار بعضها منظوم وبعضــها منثور"[4].

وقد اتجه الأمير عبد القادر في التعبير عن عواطفه وأحاسيسه إلى القصيدة الغنائية منتهجا سبل الأولين، مستعينا في ذلك بلغة موسومة بطابع التلويح والرمز وهي لغة استمدها من أساليب الشعر العذري الذي عــنى

(1) الأمير عبد القادر، الديوان، تحقيق: العربي دحو، ص 108.

(2) فؤاد صالح السيد: المرجع السابق، ص 240.

(3) الأمير عبد القادر، الديوان، تحقيق: العربي دحو، المرجع السابق، ص 240.

(4) أبو الوفاء الغنيمي: مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص 212، 213.

بتصوير الفقه في الحب أي أن الأمير عبر عن حبه الإلهي بلغة الحب الإنساني جاريا في ذلك على طريقة الصوفية في التلويح لأذواقهم ومعانيهم من خلال أساليب مستعارة من الشعر العذري، فنحن إذا كنا نعرف شيئا عن التصوف وقرأنا قصيدة صوفية نظن أننا نقرأ شعرا يتغزل فيه صاحبه بمحبوبته من بني الإنسان، لكن مجرد أن نعرف أن الصوفي يصف من خلال العواطف الإنسانية حبا إلهيا ملأ كيانه يزول السبب.

"وعلى هذا فالصوفي ليس فقيها يكتب الشعر، بل إنه فنان يمتلك زمام الحس الأدبي فيعبر عن أشواقه، وما يختلج في نفسه من صور من القول، فنية راقية والمتصفح للشعر الصوفي الذي يتناول الغزل الإلهي يشعر أنه أمام عاطفة حب عنيفة، أمام إنسان أذابه الوجد، وأضناه الحنين ويتمه الجوى، وحرك فؤاده الشوق إلى الحبيب وصدق من عاطفته وإيمان بحبه وعزم على البقاء معه وفيه، وذوبا من أجله وتلذذ بالعذاب الذي يضنيه، والسهام التي ترد به حب يتمرد على كل غزل أو نصح نصيح.

والشعراء الصوفية في هذا الغزل يرمون إلى معان متدفقة بدافع الحب والغرام الإلهي، إذ أن الأوصاف الحسية، لا تساعد ولا تناسب الموصوف ولا حال الواصف فالواصف أسكره الوجد، وغيبه الغرام وقتله الحب فيصف الخمر ويقصد الخمر الإلهي ويتيم بلبنى وسعدى، ويقصد الذات العليا.

وعلى هذا الدرب سار عبد القادر فنراه في قصيدته التي بين أيدينا وكأنه يتغزل بمحبوب مشخص أمامه يبث أشواقه ويصف له حاله، وما يقاسيه من ألم البعاد والهجر، وقبل أن ندخل في دراسة هذه القصيدة لا بد أن نشير إلى ملاحظة هامة وهي أن قصيدة عبد القادر تعد نسخة لقصيدة السهروردي التي يقول في مطلعها:

أبـــدا تحـــن إلـــيكم الأرواح ووصـــالكم ريحانهـــا والـــراح
وقلـــوب أهـــل ودادكـــم تشـــتاقكم وإلى لذيـــذ لقـــائكم ترتـــاح

فحرف الروي هو نفسه في كلتا القصيدتين، والمعاني متطابقة حتى لا يظن القارئ أن القصيدتين من نظم شاعر واحد"[1]".ولا بأس من التعرض لقصيدة الأمير "الحائية" بالدراسة والتحليل، لنرى مدى المقارنة والتوافق بين كلا الشاعرين، وفي ذلك دليل على مدى تأثر شاعرنا الأمير بالسهروردي في موضوع العشق الإلهي"[2]."ونعود إلى قصيدة شاعرنا الأمير التي يستهلها بالتعبير عن فرحته العارمة ولهفته الكبرى برؤية حبيبه الغالي، فقد تحقق له الوصال بعد معاناة وعذاب شديدين، فحق له أن يحتفل بهذا اليوم الموعود المنشود، الذي يعتبر عيدا له، ففيه وصل بروحه وسعادته وهنائه، واكتحلت عيناه بطلعة الحبيب ذو الوجه الحسن الصبوح،

(1) عبد الرزاق بن السبع: الأمير عبد القادر وأدبه، ص 170.
(2) فؤاد صالح السيد: الأمير عبد القادر شاعرا ومتصوفا، ص 233.

فدبت في نفسه نشوة السكر وعمت الروح والجسد، فهو فرح جذلان لا يرى من هذا العالم شيئا إلا وتجسدت صورة حبيبه فيه، فقد ملك هذا الحب قلبه وسيطر على كيانه فلم يرق للأمير غيره. وقد تعمد الشاعر استعمال اسم الموصول المذكر بدل المؤنث ليظهر أنه يتغزل غزلا صوفيا على الرغم من بعض التعابير التي تشير إلى الجمال المطلق"[1] يقول الأمير.

أوقاتُ وصلكمُ عيدٌ وأفراحُ يا من هُمُ الرُّوح لي والرَّوحُ والراحُ
يا منْ ! إذا اكتحلتْ عينِي بطلعتهمْ وحققتْ في محيَّا الحسْنِ ترتاحُ[2]
فمَا نظرتُ إلى شيء بدَا أبداً إلا وأحبابُ قلبِي دونهُ لاحُوا[3]

ثم يصف لنا حاله بعد أن تمكن من هذا الحب، فهو في حبهم كالسفينة في عرض البحر، ولتعلقه الشديد بهذا الحب وهذا الجمال يقول أن حبال مكة لو أنها رأت هذا الحسن لاشتاقت إليه، وفي كناية على أنه لا لوم عليه في الحب، فيقول:

غرقتُ في حبهمْ دهرًا ألم ترَنِي في بحرهمْ سفنٌ حقًا ومَلاَّحُ ؟!
ماذا على من رأى يوما جمالهم أن ليس تبدو له شمس وإصباح
جبال مكة لو شامت محاسنهم حنّوا ومن شوقهم ناحوا وقد صاحوا[4]

"ويتعجب الأمير أشد العجب من صبر المحبين واحتمالهم وحصرهم على مداراة ما في أنفسهم من أسرار المحبة الإلهية التي إئتمنوا عليها، فحاول أن يحذو حذوهم ويكتم مايعتلج في نفسه من ضروب الهوى ولكن أنى له ذلك ، فقد خانه الصبر وافتضح أمره، فظهرت علامات العشق عليه فانكشف السر، وما ذاك إلا لأن الهوى فضاح"[5] فيقول:

لو كنت أعجب من شيء لأعجبني صبر المحبين ما ناحوا ولا باحوا
أريد كتم الهوى حينا فيمنعني تهتّكي كيف لا والحبّ فضّاح[6]

"ومادام الأمر قد انكشف، فإن عبد القادر قد عزم على مواصلة مشوار حبه، فلن يميل عنه، مصرا على المضي في هذا الدرب، حتى ولو تعرض للموت والهلاك، وتلك فيما نعتقد خصيصة أخرى من خصائص فروسية

(1) عبد الرزاق بن السبع: المرجع السابق، ص 170.
(2) فؤاد صالح السيد: الأمير عبد القادر الجزائري متصوفا وشاعرا، 232، 233.
(3) الأمير عبد القادر، الديوان، تحقيق: العربي دحو، ص 114.
(4) المصدر نفسه، ص 115.
(5) عبد الرزاق بن السبع: الأمير عبد القادر وأدبه، ص 172.
(6) الأمير عبد القادر: الديوان، تحقيق: العربي دحو، المرجع السابق، ص 115.

الأمير التي عاشها وتغزل بها في محبوبته أثناء جهاده الأصغر يستحضرها الآن في حبه الإلهي وغزله الصوفي"يقول[1]

لا شيء يثني عناني عن محبّتهم ولا الصوارم في صدري وأرماح[2]

"ثم يلتفت شاعرنا إلى ذلك العذول الذي يلومه في حبه الذي سحر به، فيؤكد له صدق قوله فيه بانه قد سحر في هذا الهوى، لكن الشيء الذي الذي يجعله هذا العدول أو الائم هو ان هذا السحر أمر فيه خير الشاعر وفلاحه وسعادته وصلاحه، وسيظل دوما محل ذكر ومدح بينالعشاق بهذا الأمر و لم يتحامل الأمير على لائمه، لأنه جاهل ببواطن الأمور، فيشق عليه ويترفق في تأنيبه، ملتمسا له العذر في هذا العشق والهوى الذي يضن به عبد القادر على الناس جميعا إلا حبيبه لافتا نظر هذا العاذل ان كثرة اللوم إغراء وتشجيع واستمرار في هذا الحب إلى النهاية"[3]، فيقول في ذلك:

قال العواذل فيك السحر قلت لهم نعم ولي صحة فيه وإصلاح
لا زال يربو مع الآنات بي أبدا فلي به بين أهل الحبّ أمداح
يا عاذلي كن عذيري في محبّتهم فإن قلبي بما يهواه مشحاح
إن الملام لأغراء وتقويةٌ مهلا فإنك مكثار وملحاح[4]

ويتأسف الأمير ويتحسر على من لم يسعفه الحظ في تذوق طعم الهوى و لم يشتم روح لقمان التي توقظه من سكرته وآدامه، ولا بيات طول ليلة في قلق نتيجة الشوق ولا سارت في عروقه خمر الهوى، ولا نفذت إليه رائحة سعاد، فيقول:

مسكين ما ذاق طعم العشق منذ بدا ولا استفزّته من لقمان أرواح
ما بات يرعى نجوم الليل من قلق أسادوا الشوق في أحشائه طاحوا
ما دب في عظمه خمر الهوى أبدا ولا يشجعه من سعاد أرواح[5]

"وترى شاعرنا في هواه عزوفا عن مخاطة الناس، فهو وحيد لا يشاركه الندمان سكره وشرابه، إلا واحد اصطفاه المير واختاره لأنه يحدثه عن حبيبه ويحمل إليه أخباره فلم يعد بعبد القادر أي شغل، إلا تنسم هذه

(1) عبد الرزاق بن السبع: الأمير عبد القادر وأدبه، ص 172.
(2) الأمير عبد القادر، الديوان، تحقيق: العربي دحو، المرجع السابق، ص 115.
(3) عبد الرزاق بن السبع:المرجع السابق، ص 172.
(4) الأمير عبد القادر، الديوان، تحقيق: العربي دحو، ص 115.
(5) المصدر نفسه، ص 115.

الأخبار، ويعتبر هذا العمل نعم التجارة الرابحة والفوز العظيم، ففيه غنم الشاعر، بينما ترى الاخرون يصارعون الحياة من أجل متاعها وبهجتها الزائلة، كسب السمو وارتقى إلى جنان الخلد، حيث أمست نفسه راضية مرضية بما تنعم به من خيرات لا مقطوعة ولا ممنوعة"[1] يقول الأمير:

فما نديمي بحان الأنس غير فتىً له لأخبارهم نشر وإيضاح
لا كسب لي بل ولا شغلٌ ولا عملٌ ففي حديثهم تجر وأرباح
ما جنّة الخلد إلا في مجالسهم فيها ثمارٌ وأطيارٌ وأرواح[2]

"ويخلوا شاعرنا لحبيبه بعد عذاب ومعاناة، وقد أديرت أباريق الخمر وأقداحها فيعب منها ما شاء ويود لو أن الجلسة تمتد وتطول فلا الليل يدبر، ولا الصبح يسفر، لينعم طويلا بالخلوة في هذه الحضرة الربانية، ذلك أن أشد ما يروع العاشق الولهان هو دنو واقتراب موعد فراق من يهوى، وعلى الرغم من أن الليل بظلامه وهمومه مصدر شكوى المحبين، إلا أن الصورة انعكست لدى شاعرنا هذه المرة فأصبح ليله نبع فرح وسرور وإشراق وبهاء، يرجوا لو أن أيامه كلها ليالي لينعم دوما بوصال الحبيب ولقائه، فيسمي دهره نور وأفراح"[3] فيقول.

أودّ طول الليالي أن خلوت بهم وقد أديرت أباريقٌ وأقداح
يروعني الصبحُ إن لاحت طلائعهُ يا ليته لم يكن ضوء وإصباح
ليلي بدا مشرقا من حسن طلعتهم وكل ذا الدهر أنوارٌ وأفراح[4]

"وإذا كان عبد القادر قد تعذب وعانى ويلات هذا الحب، فعزاؤه أنه قد بلغ المرام بالوصال، فاطمأنت نفسه وسكن فؤاده، وقرت عيناه، فاكتحلت برؤية طلعة الحبيب البهية ولكنه وهذا حال العشاق يوما لم يقنع فيطلب المزيد بأنه يرجوا إلها وسعت رحمته كل شيء، يجيب دعوة الملهوف وينعم عليه من خزائن مالها قفل ولا نفاذ"[5]، وفي هذا يقول:

(1) عبد الرزاق بن السبع: الامير عبد القادر وأدبه، ص 172.
(2) الأمير عبد القادر، الديوان، تحقيق: العربي دحو، المصدر السابق، ص 115، 116.
(3) عبد الرزاق بن السبع: الأمير عبد القادر وأدبه، ص 173.
(4) الأمير عبد القادر، الديوان، تحقيق: العربي دحو، ص 116.
(5) عبد الرزاق بن السبع: المرجع السابق، ص 174.

اسكن فؤادي وطب نفسا وقرّ لقد بلغت ما رمت قرّ الناس أو ساحوا
واطلب إلهك ما ترجو فإنّ له خزائناً ما لها قفل ومفتاح[1]

وكما نجد له موقفا من أهل العشق الإلهي إذ يحزن ويأسى لأن حظهم الهلاك سواء كتموا محبتهم او صرحوا بها فيقول في قصيدته "أي واد صبحو":

ويح أهل العشق هذا حظهم هلكى ! مهما كتموا أو صرحوا[2]

ونجد الأمير يعبر عن حبه الإلهي في مقطوعته "أي واد صبحوا" وفيها يتساءل الأمير عن محبو بته، بعد أن ملكت فؤاده، ورحلت عنه و لم يشعر بذلك، فهو يتساءل أين ولت؟ وما السبب في ابتعادها عنه؟ فهو في حيرة وقلق، يستعمل في ذلك ضمير الجمع دون المفرد المؤنث وفي هذا ما يثبت تلك الرمزية التي اتخذها الأمير ليزن بها شعره[3] يقول:

ليتهم إذا ملكوني أسجحوا ليتهم إذا ما عفو أن يصفحوا؟
رحلوا العيش ولم أشعر بهم ليت شعري أي واد صبّحوا؟ !
أخذوا قلبي وماذا ضرهم أن يكونوا- بجميعي- جنحوا[4]

ثم يحزن الأمير عندما يفكر في مصيره بعد منا العشق ويشفق علي أهل العشق الإلهي كلهم لأن حظهم من هذا العشق الهلاك دوما، سواء كتمو المحبة أو صرحوا بها، فالأمر سيان[5] وفي ذلك يقول:

أي عشق يهنأ، لي من بعدهم طار قلبي وعظامي ملحوا
ويح أهل العشق هذا حظهم هلكى، مهما كتموا صرّحوا[6]

"وعلى نفس المنوال يمضي في حبه الإلهي في قصيدته " أنا الحب والمحبوب والحب جملة ". حيث يصور فيها ما يعترض سالك هذا السبيل من آلام وأشواق، وما يكابده من عذاب وحرقة وتطلع للحبيب، والرجاء في الوصال باعتباره عنوان التصوف وهو البذرة الأم التي نمت شجرته، وتهدلت أغصانه وانبثق زهره، وأينع ثمره، وقد جعل الصوفية من هذا الحب فلسفة تحيط بكل شيء في الكون وتمتد أجنحتها إلى كل أفق في الحياة، فلسفة تسمح من وجه الكون الكبيرة قناعه المادي، ليتحول الكون جميعه إلى أرواح حساسة عابدة، مسبحة

(1) الأمير عبد القادر، الديوان، تحقيق: العربي دحو ، المصدر السابق، ص 116.
(2) الأمير عبد القادر، الديوان، تحقيق: زكريا صيام: ص 130.
(3) عبد الله الركيبي: الشعر الديني الجزائري الحديث، ص 129.
(4) الأمير عبد القادر، الديوان، تحقيق: العربي دحو ، ص 117.
(5) عبد الله الركيبي: الشعر الديني الجزائري الحديث، ص 129.
(6) الأمير عبد القادر: الديوان، تحقيق العربي دحو، المصدار السابق، ص 117.

لأنها بالحب حلقت وبالحب قامت، وبالحب تسبح وتهدف ثم تمشي غلى الأخلاق الإنسانية فتنفخ فيها من روح اللهن وتسلوا بها هداه ورضاه فلا جرم إذا أن يسعى الصوفي إلى نيل هذه الغاية مهما كلفه الأمر واعترضت سبيله المحن والصعاب لأنه يضع نصيب عينيه قوله تعالى: { قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ } [آل عمران 31]، وهو أسمى ما يبتغيه العبد من مولاه فاقتضت بذلك طاعة الأوامر وما دام حب الله قد ملأ قلب الأمير وذاق حلاوته وطعمه، فإنه لا يستطيع أن يسلوا هذه المحبة، فقد ملك فؤاده الهوى وأسر قلبه، فكلما رام البعاد اشتعلت نيران الشوق والحنين في أحشائه فازداد هياما ولن ينطفئ نار لوعته ويسكن ذاك الحر أي شيء، حتى ولو جيء بماء البحر فإنه لا يجدي نفعا فالعاشق دوما ظمآن مهما ارتوى يطلب المزيد من الحب واللقاء والوصال لأنه به يحيا وفيه يموت فكلما هب ريح الحبيب واشتم نسائمه ازدادت نيران القلب تأججا ودعوة إلى لقاء جديد"[1] فيقول في ذلك:

عن الحب مالي كلما رمت سلوانا ... أرى حشو أحشائي من الشوق نيرانا؟
لو أعج، لو أن البحر جميعها ... صبين،لكان الحر أضعاف ما كانا
تئج إدا ما نجد هب نسيمها ... وتذكوا بأرواح، تناح ألوانا
فلو أن ماء الأرض –طرا- شربته ... لما نالني ري ولا زلت ظمأنا[2]

" وكلما تدانت المرابع بينه وبين المحبوب بغية السلوى زاده القرب شجونا وحزنا، فأمره غريب محيّر، فلا البعد كان له شافيا ولا القرب له ناسيا، كُتب عليه العذاب والحرمان ففي بعده شوق تقطعت له مهجته، وفي قربه زيادة لهذا العذاب، يتطلع للحبيب ويتلهف للقاء، ينادي فؤاده المكلوم بآلام البعد واللقاء، فقد عزّ الدواء واستفحل الداء وتملكه الأسى، فامتلأت عيناه دمعا و لم يبقى أمامه إلا الصبر ما دام التشكي لم يجدي نفعا"[3] فيقول:

(1) عبد الرزاق بن السبع: الامير عبد القادر وأدبه، ص 175.
(2) الأمير عبد القادر، الديوان، تحقيق: العربي دحو، ص116.
(3) عبد الرزاق بن السبع: المرجع السابق، ص 176.

فيـــزداد شـــوقي كلمـــا زدت قربـــة ويـــزداد وجـــدي كلمـــا زدت عرفانـــا
فيـــا قلـــبي المجـــروح بالبعـــد واللقـــاء دواك عزيـــز، لســـت تنفـــك ولهانـــا
ويـــا كبـــدي دوبي أســـي وتحرقـــا ويا ناظري،لازلـــت بـــالجمع عرقانـــا[1]

"وتاه الأمير وهام في خضم هذا الحبيب حتى ضاعت نفسه، فأصبح يسائل عنها كل غاد ورائح، يتنسم أخبارها، يبحث عن ذاته الضائعة في هذا العالم الروحي الذي حلقت فيه نفسه بأجنحة الشوق، فلم تعد ترى منه إلا صورة المحبوب ولا تبغي من الدنيا إلا الوصال، ومن أجل ذلك يعمد إلى مقايضة من يجمعه بهذا المحبوب بنفسهن فيبيع له هذا الجسد الفاني يستعبده أبد الدهر، أما تلك الروح فلا سلطان عليها لغير الحبيب ولا جرم أنها تجارة رابحة ومكسب ثمين في نظر الشاعر"[2] يقول:

أســـائل عـــن نفســـي فـــإنني ضـــللتها وكان جنـــوني مثـــل مـــا قيـــل: أفنانـــا
أســـائل مـــن لاقيـــت عـــني والهـــا ولا أتحاشـــاهم، رجـــالا وركبانـــا
أقول لهم مـــن ذا الـــذي هـــو جـــامعي ويأخذني عبدا- مدى الدهر- حلـــوان[3]

ثم يسأل عن "نجد" أنها مستقره ومكان اطمئنانه ومنبع حنينه وشوقه وشدة تعلقه بالأماكن المقدسة فهي "رمز حب صادق، وهوى مبرح، وعاطفة جياشة صادقة، إنها رمز للحبيب الأول والأخير وهو الله، وأن العاشـــق الصادق لا يليه هذا الجدار أو ذاك، لا لذاتها بل حبا بمن سكن فيهما، وكذلك يفعل الصوفيون"[4] وفي هـــذا يقول الامير:

واســـأل عـــن نجـــد وفيـــه مخيمـــي وأطلـــب روض الـــرقمتين، ونعمانـــا.
منـــازل كانـــت لي مصـــيفا ومربعـــا غـــداة بهـــا أدعـــي صـــبيا وشـــيبانا[5]

وأحيرا يتعجب الشاعر من حبه هذا، فهو لا يهوى إلا نفسه، و لم يعشق سواه فالحب لم يخرج من نفســـه و لم يتعداها فهو الحبيب والمحبوب والحب، لم يشاركه فيه أحد، يقول:

(1) الأمير عبد القادر: الديوان، تحقيق: العربي دحو، المصدار السابق، ص 117.
(2) عبد الرزاق بن السبع: المرجع السابق، ص 177.
(3) الأمير عبد القادر، الديوان، تحقيق: العربي دحو، ص117.
(4) عبد الله ركيبي: المرجع السابق، ص 301.
(5)الأمير عبد القادر، الديوان، تحقيق: العربي دحو ، المصدر السابق، ص 117.

ومن عجب ما همت إلا بمهجتي = ولا عشق نفسي سواها ما كان

أنا الحب والمحبوب والحب جملة = أنا العاشق المعشوق سرا وإعلانا[1]

وهكذا ومن خلال هذا نحسب أن غزل الأمير بعدا كل البعد عن الغزل الإنساني الحسين، الذي لا يتم إلا بين اثنين من بين الإنسان فتغزل الأمير وهيامه لم يكن إلا حبا في الذات الإلهية التي عرف حلاوة مذاقها ونعمة عطائها.

فالمحبة عند الأمير درجات ومراتب، وأعلي مراتبها محبة الله للمجاهدين الذين جاهدوا الجهاد الطاهر، والجهاد الباطن في سبيل معرفة الحبيب الأول واجب الوجود "فأي منقبة أعظم ومكرمة أفخم من محبة الله- تعالي- للمجاهدين وهي محبة خاصة بالمجاهدين لها آثار في الدنيا والآخرة، كما أن محبة المجاهدين له –تعالي- محبة خاصة زائدة على محبة المؤمن غير المجاهد لظهور آثار المحبة من الجانبين"

إذ ذاك يستوي عنده"شهيد المعترك وشهيد المحبة اللذان يستتر عنهما الوجود المجازي والحياة الفانية، ويحصلان علي الوجود الحقيق والحياة الباقية بخلاف غيرهما من الأموات.

ج- الخمرة الإلهية:

أخد شعر الخمرة علي يد الصوفية" أسلوبا رمزيا حافلا بالثراء، وأعطوه دلالات جديدة خرجت بالخمرة إلى دائرة الرمز الصوفي"[2] ومن دلالة هذا الرمز الكأس الخمرة والصرف المدامة، بعد المزج، قبل لمزج، معتقة، قبل كسرى، العصر، الدن، الرق، ختم إناؤها[3].

وقد استغل الأمير رمزية المتصوفة فزان بها شعره، وهو بذالك قد يكون متأثرا بمحي الذين ابن عربي وابن الفارض، ويعني في شعره هذا بتصوير ما يحس به ويسجيل ما يرد على خاطره من أفكار.

"حيث تناول الأمير الخمرة الإلهية والتي كثيرا ما تغنى بها من سبقه من الصوفية ونذكر منهم على سبيل المثال ابن الفارض الذي قلده أميرنا في هذا الموضوع فهو في خمرياته هذه يكاد يشبه خمرة ابن الفارض من

(1) الأمير عبد القادر، الديوان، تحقيق: العربي دحو، ص117.

(2) عاطف جودة نصر، شعر عمر بن الفارض، دراسة في فن الشعر الصوفي، دار الأندلس، بيروت، ط1، 1986، ص31.

(3) سامية بوعجاجة، العبد الصوفي في شعر الأمير عبد القادر الجزائري، مجلة العلوم الإنسانية، جامعة محمد خيضر، بسكرة، العدد 30-31، 2013، ص31.

حيث وصفها ونشير هنا إلى أبيات لابن الفارض في الموضوع نفسه، حتى نرى مدى التقارب في الألفاظ والمعاني بين الشاعرين في وصفهما للخمرة"[1]، يقول ابن الفارض:

شربنا على ذكر الحبيب مدامة سكرنا بها من قبل أن يخلق الكرم

ويقول أيضا:

فإن دكرت في الحي أصبح أهله نشاوي ولا عار عليهم ولا إثم
ولو نظر الند مان ختم إنائها لا شكرهم من دونها ذلك الختم
ولو نضحو منها ترى قبر ميت لقادت إليه الروح وانتعش الجسم
صفاء ولا ماء ولطف ولا هواً ونور ولا نار وروح ولا جسم
فلا عيش في الدنيا لمن عاش صاحيا ومن لم يمت سكراً بها فاته الحزم
على نفسه فليبك من ضاع عمره وليس له فيها نصيب ولا سهم[2]

"و لم يتطرق الامير في قصائده الصوفية للخمرة، إلا في قصيدة واحدة وهي أشهر قصائده وأطولها، هذه القصيدة التي مدح فيها شيخه الصوفي "محمد الفاسي" عند لقائه في الأراضي المقدسة، وفي مدحه ضمن الحديث عن الخمرة التي تعد تعبيرا صوفيا مرموزا، عن معاني نفسية وأحوال وجدانية"[3].

ولما كان الأمير له حديث عن هذه الخمرة، كان بودنا أن نشير إلى الرمز الخمري في شعره،حيث بدأ الأمير حديثه عنها واصفا اياها بنفس الأوصاف التي أوردها ابن الفارض في قصيدته،" فهي عنده قديمة قدم كسري، وهي خمرة بالنسبة إليه لا تكسر وتحدث عن أثرها، فشبهها بالعلم فهي الغنيمة الكبري، ولذالك هاجر الأمير إليها وبلغ ما كان يرجوه ويأمله، فهي لا تغتال عقل الإنسان بخلاف خمرة الدنيا لا يمكن الإنقطاع عنها، فهي كخمرة الجنة التي وصفها المولي تبارك وتعالي: **{ لَا فِيهَا غَوْلٌ وَلَا هُمْ عَنْهَا يُنْزَفُونَ } [الصافات 47]**[4]. و لم تكن موضع تجارة إذاً هي تختلف اختلافا كليا عن الخمرة العادية في كل أوصافها، فالأمير كغيره من الصوفيين الذين كثيرا ما تغنوا بها وسكروا بها، فهي ليست خمر دنيا وما فيها من إثم وفواحش كما وصفها رب العزة، بل إن الخمر المقصود هنا، الخمر الإلهي الذي لم تعتصره يد البشر وليس بسكر حقيقة، لا يقصدون الخمر الذي

(1) عبد الرزاق بن السبع: الأمير عبد القادر وأدبه، ص 160.
(2) ابن الفارض ، جلاء الغامض في شرح ديوان ابن الفارض ط2، المطبعة الأدبية، بيروت، 1888 ص 149،152.
(3) فؤاد صالح السيد: الأمير عبد القادر متصوفا وشاعرا، ص 228، 229.
(4) ابن الفارض ، جلاء الغامض في شرح ديوان ابن الفارض ط2، المطبعة الأدبية، بيروت، 1888 ص 149،152.

يذهب العقل ويطير الفؤاذ ويذهل الإنسان، إنما سكر هؤلاء العشاق من وقدة الحب، وحرقة الجـــوى ولـــذة الوصال والقرب من الله العلي القهار، ولذلك نرى شاعرنا الصـــوفي يفـــيض في وصـــف أثرهـــا الحســـي والروحي"[1]، يقول في هذا:

ويشرب كأساً صرفة من مدامـــةٍ فيا حبذا كاس ويا حبذا خمـــر
فلا غلو فيها لا ولا عنـــها نزفـــة وليس لها برد وليس لهـــا حـــرّ
ولا هو بعد المزج أصـــفر فـــاقع ولا هو قبل المزج قـــانٍ ومحمـــر
معتّقة من قبل كسرى مصـــونة وما ضمّها دنّ ولا نالهـــا عصـــر
ولا شانها زقّ ولا ســـار ســـائر بأجمالها كلا ولا نالها تجـــر[2]

ونلاحظ في الأبيات السابقة ألفاظا كالشرب والكأس والمدامة والخمر التي وردت في الأول هي نفسها الـــتي نجدها عند أصحاب الخمرة العادية، إلا أن الصوفية اتخذوا منها – كما سبق – رمزا للحب الصوفي، بعيـــدة كل البعد عن معناها اللغوي المعروف عند الشعراء القدامى الذين تغنوا بالخمرة العادية.

ثم ينتقل إلى وصف قدحها ورائحتها، ول أن الملوك ذاقوا طعمها أو شموا رائحتها لكان تأثرهم بهـــا يـــدفعهم للتخلي عن ممالكهم طوعا لا كرها، ويتأسف لأولئك الذين كانوا منصرفين عن هذه الخمرة التي فيهـــا مـــن الفائدة، يقول:

فلو نظر الأملاك ختم إنائهـــا تخلّوا عن الأملاك طوعـــا ولا قهـــر
ولو شمّت الأعلام في الدرس ريحهـــا لما طاش عن صوب الصواب لهـــا فكـــر
فيا بعدهم عنها ويا بئس ما رضـــوا فقد صدّهم قصدٌ وسيرّهم وزر[3]

كل هذه الأوصاف تدل على أن الخمرة التي يقصدها الأمير تختلف عن الخمرة العادية التي تغنى بعا الشـــعراء، وما يؤكد هذا هو أنه جعلها مركز علم ومعرفة ولا يكون العالم عالما إلا إذا تمرس على شـــربها، ولا يكـــون الجاهل جاهلا إلا إذا لم يأخذ نصيبه منها، أي من يجهل هذه الخمرة فأقل ما يقال عنه أنه قليل الحظ تعيســـه، ولا مصيبة في الدنيا، ولا نقص فيها إلا للذي كان نصيبه نزر في إدراك فوائدها، ومن لم يفز بشربها فقد فاتـــه الربح وهو في الدنيا خاسر الحال.

(1) عبد الرزاق بن السبع: الأمير عبد القادر وأدبه، ص 163.
(2) الأمير عبد القادر، الديوان، تحقيق: العربي دحو، ص 111.
(3) المصدر نفسه، ص 111.

" والخمر عند الأمير هي العلم كل العلم، ذلك أن نسبة هذه الخمر إلى العلم كنسبة النقطة إلى محيط الـــدائرة فهي تدور حوله، وتتكئ عليه كل العلوم، يقول:

هي العلم كلّ العلم والمركز الـــذي به كلّ علمٍ كلّ حينٍ لـــه دور
فلا عالم إلاّ خـــبيرٌ بشـــربها ولا جاهلٌ إلا جهولٌ بها غـــرّ
ولا غبن في الدنيا ولا مـــن رزيئـــةٍ سوى رجل عن نيلها حظّـــه نـــزر
ولا خسر في الدنيا ولا هو خاســـرٌ سوى والهٍ والكفّ من كأسها صفر[1]

"ويبلغ الشاعر درجة كبيرة من التقليد حين يأتي بأبيات أبي نواس في وصله للخمرة العادية ويضمنها قصـــيدته على أن الأمير هنا يلح فيها على فكرة التصريح بالحب الإلهي، فالاختلاف بينهما هنا في التأويل فقط، ولـــيس عبد القادر بمبتدع في هذا، فقد سبقه إلى ذلك كثير من الشعراء المتصوفة، فالخمريات منبع فوار مـــن منـــابع الادب الصوفي، يكفي أن نورد لأمير الخمر أبي نواس قصيدة لا تختلف عن خمريات الصوفية المتـــأخرين، إلا بالتأويل فقد، فقد سار شعراء الصوفية في الخمريات على أثره وعزفوا عن بقريته وعبقرية أقرانه"[2] فيقول في هذا:

إذا زمزم الحادي بذكر صـــفاتها وصرح ما كنّى ونادى نأى الصـــبر
وقال اسقني خمراً وقل لي هـــي الخمـــر ولا تسقني سرّا إذا أمكن الجهـــر
وصرّح بمن تهوى ودعني من الكنى فلا خير في اللـــذات مـــن دونهـــا ســـتر[3]

بعد هذه الأوصاف التي قدمها للخمرة، ينتقل إلى الحديث عن حال شاربيها كيف تهيم عقولهم نتيجة شـــربها وسكرهم بها، يضطربون ويفقدون الإحساس فلا يدرون من أمرهم شيئا لنشوتها في حيرة وقلق فلا يعرفـــون اتجاههم فلا ذاكرة تبقى لديهم ولا تفكير[4] يقول:

(1) الأمير عبد القادر، الديوان، تحقيق: العربي دحو، ص 111.
(2) عبد الرزاق بن السبع: الأمير عبد القادر وأدبه، ص 164.
(3) الأمير عبد القادر، الديوان، تحقيق: العربي دحو، ص 111، 112.
(4) عبد الرزاق بن السبع: الأمير عبد القادر وأدبه، ص 165.

نرى سائقيها كيف هامت عقــولهم ونازلهم بسطٌ وخامرهم ســكر
وتاهوا فلم يدروا من التيه من هم وشمس الضحى من تحت أقدامهم عفــر
وقالوا فمن يرجى من الكون غيرنــا فنحن ملوك الأرض لا البيض والحمــر
تميد بهم كاسٌ بها قد تولّهــوا فليس لهم عرفٌ وليس لهم نكــر
حيارى فلا يدرون أين توجّهــوا فليس لهم ذكرٌ وليس لهم فكر[1]

وهؤلاء العشاق المتصوفة، قد تجردوا من كل المصالح والأهواء الدنيوية، نتيجة شربهم لهذه الخمرة، فلا يعنيهم حطام الدنيا وزخرفها، بقدر ما تعنيهم الخمرة وحبهم للذات الإلهية فيطربون ولو مضى الــبرق، ويرقصــون لقصف الرعد ويزيدهم سكرا نسيم نجد إذا سرى، فتحسبهم مسحورين وما بهم سحر إلا سحر الطبيعة الــتي أصبحوا يتّأثرون بها في كل مظاهرها، أصبحوا يرون في المخلوقات إشارة إلى المحبوب، ومع أن الصوفي يتميــز بالقوة وشدة الإحتمال، إل أنه يضعف أمام ضباء وغزلان رامة حين تتبدى له بقاماتها الهيفاء وعيونها الجميلــة الأخاذة فتسلب الأفئدة وتأسر الألباب، فلا ترى إلا عشاقا يهيمون حبا ويذوبون شوقا للقاء[2] يقول الأمير:

فيطربهم برقٌ تــألّق بــالحمى ويرقصهم رعد بسلعٍ لــه أزر
ويسكرهم طيب النسيم إذا سرى تظنّ بهم سحرا وليس بهم ســحر
وتبكيهم ورق الحمائم في الــدجى إذا ما بكت من ليس يدري لها وكر
بحزنٍ وتلحين تجاوبتــا بمــا تذوب له الأكباد والجلمد الصخر
وتسبيهم غزلان رمامة إن بــدت وأحداقها بيض وقاماتها سمــر[3]

ثم يضيف لنا الأمير معاناته ومجاهداته في سبيل الفوز بهذه الخمرة " وقطع من أجلها مراحل الطريق الروحيــة مرحلة مرحلة، كي يصل إلى غايته، فما هي هذه المعاناة والمجاهدات التي اجتازها الأمير في هجرته هذه: لقــد جاهد في سبيل كتم نزواته ورغباته فما كان شيء في نظره و لم تعد الملذات الدنيوية، والأهواء العاطفية كلها تستحق في نظره أدنى درجة من الاهتمام، فلا الأوطان والأهل، ولا الغياد الحسان ولا الأحباب والصــحب، "وصارع العوادي والعدا، فلم تثنه الطبيعة بجبالها وبحارها، وصحاريها عن مواصلة المشوار وبلوغ ما تاقت إليه،

(1) الأمير عبد القادر، الديوان، تحقيق: العربي دحو، ص 112.
(2) ينظر: عبد الرزاق بن السبع: الأمير عبد القادر وأدبه، ص 166.
(3) الأمير عبد القادر، الديوان، تحقيق: العربي دحو، المصدر السابق، ص 112.

فلا أحدا كائنا من كان ومهما بلغت محبته ودرجته عند عبد القادر، يقدر على أن يرده عن قصده أليس هـــذا النوع من الحب والتضحية منتهى الفروسية الحقة"[1]، يقول في هذا:

وفي شمّها -حقا- بذلنا نفوســـنا فهان علينا كلّ شيء له قـــدر
وملنا عن الأوطان والأهل جملـــة فلا قاصرات الطرف تثني ولا القصـــر
ولا عن أصحاب الذوائب من غدت ملاعبهم منى الترائب والنحـــر
هجرنا لها الأحبا والصحب كلهم فما عاقنا زيدٌ ولا راقنا بكـــر
ولا ردّنا عنها العوادي ولا العـــدا ولا هالنا قفرٌ ولا راعنا بحـــر[2]

وحين بلغ غايته يتعرف الأمير ويقر بنعمة ربه، لأن فوزه بهذه الخمرة إنما كان فضلا من الله عليه، وهو يحمده ويشكره عن هذا الفضل، وبما أنه تخلى عن كل ملذات الحياة الدنيا، فهو لا ينافس ولا يحسد ملـــوك الأرض فيما يملكون فهم وشأنهم لان هذه الاملاك – في نظره – لا تساوي شيئا بالقياس مع ما حققه هـــو في هـــذا الجانب الروحي فالشاعر يحمد الله ويشكره على أنه رزقه هذه النعمة المتمثلة في الطريق الصـــوفية، وامـــتلاك ادوات السير فيها، ولهذا فهو يفضل كأسا من الخمرة على الدنيا وما فيها، ويتضح من خلال الأبيات أن الأمير لا يعبد الله رغبة في ثوابه أو خوفا من عقابه، وإنما حبا فيه، وبهذا هو يسير على طريقة " رابعة العدويـــة " في حبها للذات الإلهية، فهي في طاعتها لله لم تكن تطمع في الجنة أو تخاف من عذاب النار، إنما كانت تطيـــع الله حبا فيه، وهذه المرتبة تعتبر من أسمى مراتب التصوف[3]. وفي ذلك يقول الأمير:

وذلك من فضل الإله ومنّـــه عليّ فما للفضل عدّ ولا حصـــر
وقد أنعم الوهّاب فضلا بشـــربها فللّه حمد دائمٌ وله الشـــكر
فقل لملوك الأرض أنتم وشـــأنكم فقسمتكم ضئزى وقسمتنا كثر
خذ الدنيا والأخرى أباغيهما معـــاً وهات لنا كأسا فهذا لنا وفر[4]

" لقد وصل الأمير وشرب، وعرف من الأسرار ما يعجز الملوك عن معرفته لان ما يملكه الملوك من متع الحياة المادية، لا يعد شيئا بالنظر إلى ما أصبح الأمير يملكه من معرفة الأسرار، أي نعمة المعرفة التي هي فـــوق كـــل المعارف والنعم انها نعمة معرفة الحبيب

(1) عبد الرزاق بن السبع: الأمير عبد القادر وأدبه، ص 166.
(2) الأمير عبد القادر، الديوان، تحقيق: العربي دحو ، ص 112.
(3) ينظر: عبد الرزاق بن السبع، المرجع السابق، ص 167
(4) العربي دحو: ديوان الأمير عبد القادر، ص 113.

وفي ختام القصيدة يهنيء الأمير نفسه والصوفية على هذه المرتبة الروحية و"الفوز العظيم، والتجارة الرابحة فقد غنموا بعد فقر، وآمنوا بعد خوف فهم لا يحزنون نورهم يسعى بين أيديهم ومن خلفهم، بلغوا أعلى الرتب فهم في هدى من ربهم، أما غيرهم فحدث عنهم ولا حرج، تراهم في ظلمات يعمهون، صم، بكم، عمي، لا يفقهون من أمر دنياهم إلا ما بدى منها، على أعينهم غشاوة انساقوا وراء شهوات الحياة وبريقها المزيف، فهم كالأنعام أو أظل قليلا"[1] انطبق عليهم قول المولى تبارك وتعالى:{ **وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ** } [الأعراف 179]، يقول الأمير:

هنيئاً لنا يا معشر الصحب إننا ... لنا حصنُ أمن ليس يطرقه ذعر
فنحن بضوء الشمس والغير في دجى ... وأعينهم عميٌ وآذانهم وقر
ولا غرو في هذا وقد قال ربّنا ... تراهم عيون ينظرون ولا بصر
وغيم السما مهما سما هان أمره ... فليس يرى إلا لمن ساعد القدر
ألا فاعلموا شكرا لمن جاد بالذي ... هدانا ومن نعمائه عمّنا اليسر[2]

د- وحدة الوجود:

تعني وحدة الوجود أن هناك وجودا واحدا هو " الله " ويجب النظر إليه من خلال جميع المخلوقات، ويعتبر ابن عربي أول واضع لمذهب " وحدة الوجود " في التصوف الإصسلامي " ويتحدث فيه عن وحدة الوجود ووحدة الاديان والحقيقة المحمدية بتعبير تمتزج فيه النظرة الفلسفية بالذوق الصوفي ويتركز هذا المذهب بقول ابن عربي: " سبحان من خلق الأشياء وهو عينها " فالوجود كله واحد، ووجود المخلوقات عين وجود الخالق، ووجود الله هو الوجود الحقيقي ووجود العالم هو الوجود الوهمي"[3].

(1) عبد الرزاق بن السبع: الامير عبد القادر وأدبه، ص 179.
(2) الأمير عبد القادر، الديوان، تحقيق: العربي دحو، ص 113.
(3) ممدوح الزوبي: معجم الصوفية، ص 427.

إذ ا فوحدة الوجود ينطلق من أن ثمة وجودا واحدا هو وجود الله، ومنه فأصحاب وحدة الوجـــود لا يؤمنون بالخلق أي لا يؤمنون بأن العالم وجد من العدم في زمان، وهو ما يعرف من عند غير أصحاب وحدة الوجود بخلق العالم"[1].

وفكرة وحدة الوجود لا ترى في الوجود إلا حقيقة واحدة (وجود الله) وهي " فكرة فلســفية بحتــة تخضع لموازين العقل والمنطق لا موازين الشعور والذوق والعاطفة الدينية "[2].

وإذا تتبعنا مراحل حياة الأمير يمكن لنا أن نقول بأن الأمير لم يعمد إلى القول بوحدة الوجود لأنه إنسان متدين وطالما جاهد من اجل الحفاظ لى مقومات الشخصية الإسلامية، وعلى الرغم من ذلك نجد لــه بعــض القصائد في الديوان تشير إلى وحدة الوجود، كما ذهب إلى ذلك بعض دارسي الأدب الصوفي عنده، ووحدة الوجود عند الصوفية ذات حدين تحيل وترمز فيها الوحدة إلى الكثرة، والتعدد كما تميل الكثرة إلى الوحــدة، فالواحد في الكثير والكثير في الواحد أي أن الصوفية ينظرون إلى الواحد على أساس أنه كثــرة، وفي نفــس الوقت ينظرون إلى الكثرة على أنها وحدة.

وعن هذه الوحدة الوجودية عبر الأمير، وبها تغنى في شعره، متأثرا في ذلك بشيخه ابــن عــربي،ومن أشعاره في هذا لموضوع قصيدته التي عنونها محقق الديوان الأول "ممدوح حقي" (ديوان الوجود) من أمعــن النظر في أبيات هذه القصيدة، وفهم معناها الباطن، يرى أن الأمير يؤمن حقيقة بهذه الفكرة وهو كما يقــول الدكتور عبد الله ركيبي: " يبالغ في التصريح بهذه الفكرة وبلغوا غلوا كبيرا، ويسرف على نفسه في تصــوراته وشطحاته، عندما يصبح عابدا أو معبودا "[3]، فقد نسب في هذه الأبيات بعض الصفات الخاصة بالإله الواحد، تماشيا مع من قال بوحدة الوجود ممن سبقوه، وفي هذا يقول في قصيدة عود وورود:

(1) أبو الوفاء الغنيمي: مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص 201.
(2) عبد الله الركيبي: الشعر الديني الجزائري الحديث، ص 296.
(3) المرجع نفسه، ص 136.

أنـــــا حـــــق، أنـــــا حـــــق أنـــــــا رب أنـــــــا عبـــــــد
أنـــــا عـــــرش، أنـــــا فـــــرش وجحـــــــيم، أنـــــــا خلـــــــد
أنـــــا مـــــاء، أنـــــا نـــــار وهـــــــواء، أنـــــــا صـــــــلد
أنـــــا كـــــم، أنـــــا كيـــــف أنـــــا وجـــــد، أنـــــا فقـــــد
أنـــــا ذات، أنـــــا وصـــــف أنـــــا وحـــــدي، أنـــــا فـــــرد[1]

وقد تسيطر بعض الأفكار على الصوفي، فيصرح بها بلا رمز أو تلويح، ونجد مثل هذا التصريح المباشر " بوحدة الوجود " في مقطوعة نونية للأمير التي يرى فيها نفسه قد تحدث مع الذات، وأن فكرة العبد والمعبود ظـــلال، وبهذا ينفي الكثرة ويصرح بالوحدانية، ويحيل الكثرة إلى الوحدة حتى يزيل اللبس الناتج عن هذا الاعتماد.

يقول في قصيدته: من أكون

أيا أنا مـــن أكـــون إن لم أكـــن أنـــت ويا أنت من تكـــون إن لـــن تكـــن أنـــا
مـــا بـــالكم قلـــتم إلـــه، وأعبـــد فكثـــرتم لـــذلك طاشـــت عقولنـــا
إذا رفعت مـــن بيننـــا العـــني والألـــف فقـــد رفـــع الســـتر المفـــرق بيننـــا
وذلـــك حـــين لا أنـــا لـــك عابـــد ولا أنـــت معبـــود فـــزال حجابنـــا[2]

وإذا كان الأمير في المقطوعتين السابقتين يركز على وحدة الوجود، فهو في قصيدته السينية هذه يعـــبر عـــن واحدة التي تقول بالواحد في الكثرة والكثرة في الواحدة إلا أنه يميل فيها إلى وحدة الشهود، وواضح هذا من خلال الأفعال التي تدل على المشاهدة، إذا فهو يخلط بين الوحدتين في هذه القصيدة، وفيها يسوي بينه وبـــين "الحق" فيجعل من نفسه الواحد الكثير، ويلغي الكثرة وليس هنا إلا واجب الوجود فرغم الأضداد التي تجمعت فيه، فهو الواحد الكثير، حيث تتجلى قدرة الخالق في خلقه، ومنه فهو لا يؤمن بالخلق من العدم، إنما يسير على مذهب ابن عربي الذي يعبر عنه بقوله: " سبحان من خلق الأشياء وهو عينها " وقد أثار قضية " الكثـــرة" في وحدة الوجود لينفي تعدد الوجود الذي يرى بأنه حقيقة واحدة هي " الواحد القدس "، فالوجود أمرا واحدا ظهر في صور متكثرة أو متعددة[3] وفي هذا يقول:

(1) الأمير عبد القادر، الديوان، احقيق: العربي دحو ص 118.
(2) المصدر نفسه، ص 130.
(3) عبد الله الركيبي: الشعر الديني الجزائري الحديث، ص 215-216.

أمطنا الحجاب فانمحا غيهب السوى وزال وأنا وأنت وهو، فلا لبس
ولم يبق غيرنا وما كان غيرنا أنا السقي والمسقي والخمر والكأس
تجمعت الأضداد في وأنني أنا الواحد الكثير النوع والجنس
فلا تحجب بما ترى، متكثرا فما هو إلا شخصنا التره القدس[1]

ويؤكد مرة أخرى بأن الوجود واحد، فلا تعدد، لأن في التعدد شرك، ثم يطلب من المريد ان يفارق أهواء النفس ورغباتها، حتى يتمكن من الفناء التام في الحق، وان يرفض الحكم بمنطق العقل، لأن مداركه ضيقة فلا يمكن له أن يدرك ما يدركه القلب، والصوفية تفضل دائما القلب عن العقل، لأن العقل لا يصل إلى طريق المريد إلى " الفناء" الذي يفهمه الصوفية بأنه " حالة وجدانية عالية لا يغني في تحليلها منهج العقل، لأن طريقها الذوق والوجدان والممارسة"، وفي هذا الصدد يقول:

فما كنت ناظرا بنا، أنت ناظر إلينا، وإلا أنت أعمى به طمس
هو الذنب توحيدي، فلا تحسبن غيري بوحدتي، غيري هو الترك الرجس
فما دمت غيرنا، فأنت شريكنا وهل ثم، غير، يا بليد به هوس
ففارق وجود النفس، تظفر بالمنى وزايل ضلال العقل، إذ أنه الحبس
وما توحيدي المقبول قولا وإنه لفعل فلا يغررك جن ولا إنس
وما هو إلا أن تصير إلى الفنا وتصعق ليس ثم روح ولا حس[2]

ثم يذكر بأحوال يوم القيامة، وأهوال ساعة الحساب، حيث تعرف كل نفس ما قدمت لربها من خير وشر، وهنا يتضح سبيل الإنسان إن كان على طريق الحق أو كان على طريق الباطل فإن كان على حق فهو قد فاز فوزا عظيما، وإن كان على باطل فمصيره الخسران، يقول:

(1) الأمير عبد القادر، الديوان، تحقيق: زكريا صيام، ص 216.
(2) الأمير عبد القادر، الديوان، تحقيق: العربي دحو ، ص 125.

شاهد أحـــوال يـــوم القيامـــة جهـــرة تهيأ لط الأكفـــان والغســـل والـــرمس
هنـــــاك تصـــــير موقنـــــا وموحـــــدا وتعـــرف مـــا هـــي الذبابـــة والـــرأس
ويعني الذي قد كـــان مـــن قبـــل فانيـــا ويبقـــــى الـــــذي لا زال هـــــو الأس
فإن كنت ذا فأنـــت ذا الملـــك الـــذي له عفـــت الوجـــود أصـــواتها همـــس[1]

وفي قصيدة أخرى يركز على وحدة الوجود ويصرح بها، ويرى أن اسم العبودية (العبد) قد زال عنه و لم تبق إلا صفة " القادر " يقول:

أرى الـــذي أفنـــاني ســـيخلفني بعـــد يقـــــوم برسمنـــــا فيشـــــمله الحـــــد
لـــــذلك أرى اسمـــــه يعـــــني رسمنـــــا يجيـــــب إذا دعـــــي لا رد ولا جحـــــد
فمـــا بـــالهم يدعونـــه عبـــد قـــادر ولم يبـــق إلا قـــادر مـــا لـــه عبـــد[2]

ثم يصف الأمير حالة الناس يوم القيامة، وكيف أنهم يتغيروا عما كانوا عليه في الدنيا، فلا هـــو ذاك الرجـــل المعروف، ولا هم أولئك الذين عرفهم، وكيف تضرب أحواله هول هذا اليوم، فيضيق صدره، ولا ينفع يومئذ كلام، ثم يرجوا المعذرة لمن أصابه هذا الصيق، يقول في قصيدة: الذي أفناني:

فلســـت أنـــا ذاك الـــذي تعرفونـــه ألا فـــاطلبوا مـــن ذا يكلمكـــم قصـــد
ولســـتم أنـــتم الـــذين عرفتـــهم فما عمرو كم عمرو ولا زيـــدكم زيـــد
لقد ضاق صدري بالـــذي أنـــا واجـــد وتعبيري مـــا يفـــي فيبـــدو ولا يبـــدو
ألا فاعذروا من ذاق أن ضـــاق صـــدره كما أن من قد ذاق عـــاذركم يغـــذوا[3]

ومن قصائده التي تذور – كذلك – في فلك وحدة الوجود تلك البائية التي يثير فيها قضية الشك، وهي تعبير عن حيرته وقلقه قصد الوصول إلى اليقين، او بحثا عن الحقيقة، وقد بالغ حين نراه يشك في نفســـه، حيـــث استخدم حرف الاستفهام (هل) في أسلوب مباشر دون رمز أو تلميخ، ونجده يكررها ثلاثين مرة في القصيدة، وفي تكراره أربع مرات في البيت ما يشير إلى هذه المبالغة، وفي هذا يقول:

(1) الأمير عبد القادر، الديوان، تحقيق: العربي دحو، ص 125.
(2) المصدر نفسه، ص 121.
(3) الأمير عبد القادر، الديوان، تحقيق: زكريا صيام، ص 139.

لقد حرتُ في أمرى ، و حرت في حـــيرتي فـــأي الأمـــور ثابـــت ، هـــو لي أي
فهل أنا موجود ، وهـــل أنـــا معـــدوم و هل أنا ثابـــت ، و هـــل أنـــا منفـــى
و هل أنا مُمكن ، و هـــل أنـــا واجـــب و هل أنا محجوب ، و هـــل أنـــا مـــزى
و هل أنا في قيد ، و هـــل أنـــا مطلـــق و لســـت سماويـــا ، و لا أنـــا أرضـــي
و هل أنا في حيز ، و هـــل عنـــه نـــازح وهل أنا ذا شيئ، و هـــل أنـــا لا شـــيئ
و هل أنا ذا حق ، و هل أنـــا ذا خلـــق وهل عـــالمي غيـــب ، أو أني شـــاهدي
و هل أنا جوهر ، و هل أنـــا ذا كيـــف وهـــل أنـــا جســـماني ، أو أني روحـــاني
و هل أدري من أنـــا ، في هـــذا تحـــيرى وهل أنا ذا ميت ، و هـــل أنـــا ذا حـــي
و هل أنا مجبور ، و هـــل أنـــا لي خـــيرة و هل أنا عـــالم ، و هـــل جاهـــل عـــى
وهل فاعل أنـــا ، و هـــل غـــير فاعـــل و هل قـــدري يقـــال ، انـــا كســـبي[1]

ويبالغ أكثر حين ينتهي إلى الشك في أن الفعل خاضع لإرادته هو كإنسان أم خاضع لإرادة الله، ولا يـــزال الأمر يشوبه الشك، و لم يصل بعد إلى الحقيقة يقول:

و كنـــتُ أراني فـــاعلا ، ثم بعـــد ذا رأيـــتني فاعـــل بـــه و ذا بـــادي
و مـــن بعـــد ذا ، رأيتـــه بي فـــاعلا يعكس الذي قد كان ، و الأمر ملـــوي[2]

ومن هذا الشك والحيرة يصل في آخر المطاف إلى اليقين، وهنا يزول الشك الذي اتخذه الأمير وسيلة للوصول إلى الحقيقة المتمثلة في الإيمان بوحدانية الله وبقائه، وفي هذا يقول:

و لم يبقـــى ذا و ذا ، و لا ذاك باقيـــا فلـــم يبـــق إلا الله ، مـــا لـــه ثـــاني
فإن شئت فأثبـــت لي النـــواقض كلـــها و إن شئت فادفعها ، فنشـــرك لي طـــى
و أنى ، حال الســـحق و المحـــو و الفنـــا رجعت لا طلاقي لا رشـــد و لا غـــى[3]

ويرى محقق الديوان " زكريا صيام " في مقدمة القصيدة أن الأمير يعني من قوله (فإن شئت فاثبت لي النواقض كلها) تناقض أفكاره، وهذا اعترافا منه بهذه النواقض، لكن أرى أنه اتخذ منه لمن لا يؤمن بوحدانية الله الـــتي أثبتها بعد حيرة وشك.

(1) الأمير عبد القادر، الديوان، تحقيق: زكريا صيام ، ص 323.
(2) المصدر نفسه، ص 323.
(3) المصدر نفسه، ص 323.

ومن قصائده أيضا التي ينحو فيها منحى الشك وتبدو فيها حيرته " قصيدة العينية التي تثير وحدة الوجود، وفيها تكرار كثير لعدة ألفاظ، وقد أدت به هذه الحيرة التي انتابته إلى أن أصبح يناديها باسمها، وإنه ضاق بها ذرعا، حتى أصبح يتمزق داخليا، وكلها فكر في مخرج من هذا القلق النفسي سد أمامه، وفي هذا يقول في قصيدة " أيا حيرتي"

أيا حيرتي ومالذي أصنع ... لقد ضقت ذرعا فما ينفع
أكاد تراني منفطر ... جواهر مبثوثة أجمع
وطورا أذوب كالثلج بما ... فآال إلى اصله انفع
وكلما قلت هذا مخرج ... يسد علي أما أطلع
وإن كنت ذاك، وذاك أنا ... فكل النقيضين لا يجمع
وأين تسمه لي ظاهرا ... إذا لم يكن برقه يلمع
وكل العوالم طورا أنا ... أما العالم الأكبر أجمع
وطورا لا شيء يقال له ... فقير دعاه فلا يسمح[1]

وبعد كل هذه التساؤلات عن حقيقة الوجود، يرسم لنا صورة الباحث عن المعرفة الذي يترشد بشتى الطرق للوصول إلى الفهم والإيمان، ورغم هذا فهو دائم الحيرة ويشتكي للطيب بحثا عن الوراء عقلا يجده ويزداد تشاؤمه في هذه الحياة حيث يرى أن هذه الحيرة لا تنقطع عنه، ولا يمكن أن يجد لها الدواء الناجع، فهي ملزمة له حتى يوم القيامة، ثم يرى أنه لا استغاثة إلا لحيرته هذه ويقول:

أنادي مغيثا فلا منجد ... ولا من يجير ولا يدفع
فهل من دوا بهذا العضال ... فهيهات هيهات، لا مطمع
وكل طبيب شكوت له ... يقول: فهذا النداء له لي المرجع
فحيرتي ما كنت، كلائنة ... وحتى القيامة لا تقلع
فأشكو إلى حيرتي حيرتي ... فليس غيرها مفزع[2]

ثم يتنقل إلى القول بأن هذه الحيرة قد ابتلى بها كل كائن، ويتأسف ويشير إلى خيبته حيث حكم العقل الخاطئ الذي يحكم بما هو ظاهر دون اللجوء إلى ما هو باطن يقول:

(1) الأمير عبد القادر، الديوان، تحقيق: العربي دحو ، ص 126.
(2) الأمير عبد القادر، الديوان، تحقيق: زكريا صيام، ص 232، 233.

وكـــم، وكـــائن بعـــد ابتلـــى وكـــل، لقـــد ضـــم ذا المصـــرع
فيـــا خيبـــة العقـــل، في حكمـــه علـــى العـــين ســـترى فـــلا يخشـــع
فـــأين الـــذي فـــوق عـــرش عـــلا ومـــن هـــو في أســـفر الأرض عـــو[1]

ويصل الأمير في النهاية إلى الحقيقة التي بحث عليها، والتي أصيب بحيرة من أجلها وهي الإيمان بالله، وبوجوده الذي اكده القرآن والشاعر متأثرا بما جاء به الكتاب المبين من آيات تؤكد وجود الله وقدرته وتوحـــده، وفي هذا يقول:

ومـــن أينمـــا نتـــولى، فهـــو لـــه ثم وجـــه لـــه برقـــع
ومـــن أينمـــا كنـــا معنـــا يكـــن ومـــن يتحـــول في صـــورة، فـــاسمعوا
فمـــا بـــين هـــذا وذه وتـــه عقـــول الـــورى، أغتالهـــا ســـبع
وتاهـــت في بيـــداء مظلمـــة مجاهـــل أرواحهـــا، زعـــزع
ســـكارى وشـــت مذاهبـــهم وكـــل يقـــول إلى اهرعـــوا
فعنـــدي النجـــاة وعنـــدي الهـــوى وعنـــدي الســـبيل وذا المهيـــع[2]

هـ - وحدة الشهود:

بعد أن عرضنا إلى القصائد التي عبّر فيها عن فكرة وحدة الوجود ننتقل الآن في حديثنا عـــن "وحـــدة الشهود" وهل ردد الأمير هذه في شعره أم لا؟

يقول الدكترو عبد الله الركيبي: " ان الشاعر الصوفي بعد أن أحب وتغزل، وبعد أن تجرد من عالم الحس المادي ليعيش في عالم الروح، وبعد هذا كله لابد ان يصل إلى قمة التصوف وهي المشاهدة بعد التجلي، والفناء بعد السكر، والاتحاد بعد الانفراد وهذا هو محور التصوف[3].

ووحدة الشهود التي يعبر فيها صاحبها عن سكره وفنائه وعن رؤيته للجمال المطلق بالصفات الإلهيـــة والأعمال الإلهية، لا بصفاته واعماله فهو يظهر بين الناس بهذه الصفات والاعمال، ولكنه يحتفظ لنفسه بالصلة الشخصية التي تربطه بالحق، ويشعر أنه متحد به[4].

(1) الأمير عبد القادر، الديوان، تحقيق: زكريا صيام ، ص 233.
(2) المصدر نفسه، ص 233ـ 234.
(3) عبد الله ركيبي : الشعر الديني الجزائري الحديث، ص287.
(4) ممدوح الزوبي: معجم الصوفي، ص 426.

ووحدة الشهود مذهب صوفي أسسه ابن الفارض قوامه الشعور بفناء المحب واتحاده بمحبوبته الحقيقية، وهي الذات العليا، وفي هذا الشعور ينظر الإنسان إلى الموجودات بعين واحدة وإلى ما فيها من حسن مقيد على أنه معار لها من الجمال الإلهي المطلق[1].

وقد عبّر الأمير عن هذه الفكرة في قصيدته " الرائية " حيث بينها لنا في أسلوب قوي يتضح من خلال تكراره للفعل " يرى، أراه، أرى" وكلها تفيد المشاهدة وهو يصفها وكانه يتغزل بمحبوبته، إلا أنه يقصد من ذلك حاله أثناء المشاهدة وفرحته وسعادته لهذا التجلي، بعد ان زال الحجاب بينه وبين خالقه، وبهذا يكون قد حقق أمره[2] فيقول في قصيدته تجلي المحبوب:

تجلى له المحبوب من حيث لا يرى ... فأعجب به، أراه من حيث لا أرى
وغيبتي بـه فغاب رقيبنا ... وزال حجاب البين والنحس المرى
فصرت أراه كل حين ولحظة ... وقد كان غائبا وقد كان حاضرا
فما عرف الخلاق إلا بجمعه ... لضدين من كل الوجوه تنافر[3]

ثم يصف لنا ما حدث في هذا الموقف من المشاهدة، ويذكر بأنه وقع عليه الاختيار للقاء والمشاهدة، وهو سر خص به، وقد ناله فأصبح يتمتع به، وتكتحل عيناه بجماله بعدما كان هذا الجمال محتجبا عنه، وكان الامير يصبو للصول إليه، يقول في قصيدته "تجلي المحبوب":

ووصالي فلا تناكر بعد ذا ... وقربني فكان سمعا وباصرا
أسر إلي حيث لا بين بيننا ... بسر حكى لطف النسيم إذا سرا
ولاطفني بقوله الحق معلنا ... أني قد اخترت قد اصطفيت بلا أمترا
وباسطني يا ما ألذه قائلا ... تمتع وكحل بالجمال نواظر
فقد طالما قد كنت تصبو إلى اللقا ... وكان جمالي بالحجاب مسترا[4]

ويعود ليذكر بمصاعب تلك الطريق، فهناك من أشتاق للفناء حبا في الذات الإلهية لذلك الجمال، فكان مصيره الموت، لكن أي موت؟ إنما موت الشهداء فهو شهيد المحبة، وهناك من شاهد هذا االغرام، لكن لم يسعفه الحظ

(1) ممدوح الزوبي: معجم الصوفي، ص 426
(2) عبد الله الركيبي: المرجع السابق، ص 156.
(3) الأمير عبد القادر، الديوان، تحقيق: العربي دحو، ص 121.
(4) المصدر نفسه، ص 121، 122.

في المواصلة، فمات شهيدا، فقد اتخذ الأمير من قيس وليلى رمزا للحب الصوفي، وإذا قيس تخيل هذا النور الغرامي في ليلى لمات حيرة، وفي هذا يقول:

وكم من شهيد مات بالشوق والفنا محبا لذلك الحسن لو كان قدرا
وكم من شهيد للغرام مشاهد لبعض الذي شاهدت مات فأقبرا
وذا قيس عامر تخيل نورنا في ليلى فمات والها متحيرا[1]

ويفتخر بما تم له من قربى ولقاء ويذكر بأنه كان سباقا إلى هذا اللقاء وهذا من فضل ربه، فهو يفرح بهذا الوصل شاكرا بذلك الله عز وجل، فأصبح ينعم بهذه النعمة التي انعمها عليه الله، قرير العين بما أفاد ربه عليه من النعم التي يطلبها ويتمناها ويقول في هذا:

لقد سبقت بالفضل منا عناية إليك فحدث عن عطايا مخبرا
وغن ودندن لا تمل لمفند وكن فرحا بالوصول لله شاكرا
تمل وقر عينا وانعم بوصلنا أبحنا لك الذي ترى جل ما ترا[2]

ويبلغ فخر الأمير الذروة بهذا التحقيق الذي لم يصل إليه غيره من الذين ذاقوا شراب هذا الحب فكان هو سابقهم، فتم له الإندماج والفناء فيه، فقد شرب الحلاج قبله هذا الحب، إلا أنه لم يصل إلى ما وصل الأمير الذي شرب منه كؤوس ولا زال يسقى منه، ويطلب المزيد ليمحي ويندمج فيه، وفي هذا يقول:

وته وتدلل أنت أهل لكل ذا فمن له مثل ذا يكن بذا أجدر
وقد شرب الحلاج كأسا مدامة فكان الذي قد كان من مسطرا
وإني شربت الكأس والكأس بعده وكأسا وكأسا شيا ما أنا حاضرا
ومازال يسقيني وما زلت قائلا له زدني ما ينفك قلبي مسعرا
وفي الحال حال السكر والحرو والفنا وصلت إلى لا أين حقا ولا ورا[3]

وينهي قصيدته افتخارا بالأصول العريقة الطاهرة، فهو ينسب نفسه إلى موسى عليه السلام بقوله " أنا الموسى" وإلى النبي محمد صلى الله عليه وسلم في قوله " الأحمدي" ويقول في ذلك:

(1) الأمير عبد القادر، الديوان، تحقيق: العربي دحو ، ص 122.
(2) المصدر نفسه، ص 122.
(3) المصدر نفسه، ص 122.

أنـــا الموســـى الأحمـــدي وراثـــة سقت ودك طورنا جـرى مـا جـرى[1]

وتتردد فكرة الشهود في قصيدته " الكافية" تناولها في أسلوب خطابي قوي، ويبدو من خلال عبـارات القصيدة انه متأثر بالقرآن الكريم مستعينا في بناء قصيدته هذه بآيات قرآنية، وهو هنا يـذّكر بـأحوال يـوم القيامة، ووصف أهوالها كما جاء وصفها في القرآن الكريم، ويقول في قصيدته " لو حضرت"

يا صاح إنـك لـو حضـرت سماءنـا وقـت انشـقاقها حـين لا تتماسـك
وشـهدت أرضـا زلزلـت زلزالهـا ألفـت مـا فيهـا والجبـال دكـادك
ونظـرت أرضـا بـدلت وسماؤنـا وبرزخنـا حللنـا وكـل هالـك
وشـهدت صـعقتنا والإلـه قائـل الملـك لي اليـوم مـالي مشـارك[2]

ففي هذه الأبيات السابقة تصوير لأحد مشاهد يوم القيامة، والتي يكون فيها الملك لله الواحد، ويصف حالـة أثناء السكر وقت المشاهدة، ثم ينتقل إلى وصف حاله بعد السكر، أي وقت الإفاقة من سكره، ومـا يلقـاه الصوفي وما يشاهده ويسمعه، ويعلمه وكيف أنه يتلقى العلم "اللدني" مباشرة من الله، ويقول في هذا:

ثم الأناقـة والمهـيمن يلقـى مـن آياتـه ويقـول أنـت مبـارك
لشـهدت شـيئا لا يطـاق شـهوده وسمعـت مـا لا منـه يـدرك دارك
وعلمـت أن القـوم مـاتوا حقيقـة فلـذا أبـاح لهـم حمـاه المالـك[3]

و- الوجود المطلق:

إن الوجود المطلق يعني نفي الكثرة وإطلاق الوحدة وهو بذلك يختلف عن وحدة الوجود الـتي تعـني الواحد في الكثرة، والكثرة في الواحد، وقد شحرها كمال الشريف، حيث يقول: " إن الوجود واحد لأنـه صفة ذاتية للحق سبحانه وتعالى، وهو واجب فلا يصح تعدده، والوجود هو ممكن وهو العالم يصح بعـدده باعتبار حقائقه وقيامه، وإنما هو بذلك الوجود الواجب لذاته فإذا زال بقي الوجود كما هو، فـالوجود غـير الوجود"[4].

(1) الأمير عبد القادر، الديوان، تحقيق: العربي دحو، ص 122.
(2) المصدر نفسه، ص 129.
(3) المصدر نفسه، ص 129.
(4) ممدوح الزوبي: معجم الصوفية، ص 427..

وقد تطرق الأمير عبد القادر إلى فكرة الوجود المطلق في قصيدته " الدالية " وهو يدعي فيها بأنه مطلق لا قيد له، وقد سبق له وأن ذكر في إحدى قصائده انه تجرد من إسمه وأصبح قادر، حيث يقول:

فمـــا بـــالهم يدعونـــه عبـــد قـــادر ولم يبـــق إلا قـــادر مـــا لـــه عبـــد[1]

فلا غرو إذن أن يدعي في هذه القصيدة بالإطلاق دون قيد، وهو يبالغ عندما ينفي عن نفسه الشبه أي أنه لا أحد يشبهه، فهو وحده وليس هناك غيره إطلاقا، ولذلك فهو يطلب من غيره بأن يينظـــر إلى ســـواه فمالحياة الدنيا سوى لحظات عجال، وفي هذا يقول في قصيدته " أنا مطلق"

أنا مطلـــق لا تطلبـــوا الـــدهر لي قيـــدا ومالي مـــن حـــد فـــلا تبغـــوا لي حـــدا
ومـــالي مـــن كيـــف فيضـــبطني لكـــم ولا صـــورة لا اعـــدوا منـــها ولا بـــدا
ومـــالي شـــأن يبقـــى أنـــين ثابـــت وإن شـــؤوني لا يحـــاط بهـــا عـــدا
ولا تنظروا غـــيري مـــن كـــل صـــورة فلا تنظـــروا عمـــرا ولا تنظـــروا زيـــدا
ولا تطلبـــوا غـــيري فمـــا هـــو كـــائن سوى خيـــالات تحســـبون لهـــا وجـــدا
ومـــا هـــي إلا ســـترة قـــد نصـــبتها لأبله عقل صور صـــبحت عينـــه رمـــدا
ألا فـــانظروا إلى الحبيـــب وفكـــروا فهل غيره مـــا صـــار صـــورته زيـــدا[2]

وينتقل إلى وصف نفسه بصفات غريبة فيها عبارات تشير إلى وحدة الوجود، فهو الظاهر والباطن، ولا أحـــد يشاركه فيه، هو الإله العالم الواحد رغم كثرة الأسماء فيجب عبادته، ويعطي لنا صورة قيس وليلى وحبـــهما لبعضهما ليضفي هذه الصورة على نفسه بأنه هو قيس وهو ليلى في نفس الوقت، فهو المحب والمحبوب، وهـــو العابد والمعبود، الظاهر في صور كل المخلوقات، وفي هذا يقول:

(1) الأمير عبد القادر، الديوان، تحقيق: العربي دحو ، ص 121.
(2) المصدر نفسه، ص 120.

فـــلا كـــائن إلا أنـــا بـــه ظـــافر ولا كـــائن يكـــون لي أبـــدا قيـــدا
ولا بـــــاطن إلا أنـــــا ذاك بـــــاطن ولا ظاهر غـــيري فـــلا أقبـــل الحجـــدا
فقـــل عـــالم وقـــل إلـــه وقـــل أنـــا وقل أنت وهو لســـت تخشـــى بـــه ردا
تعـــــددت الأسمـــــاء وإني لواحـــــد ألا فاعبـــدوني مطلقـــا نزهـــا فـــردا
أنـــا قـــيس عـــامر وليلـــى محققـــا محبـــــا ومحبوبـــــا وبينـــــهما ودا
أنـــا العبـــد المعبـــود في كـــل صـــورة فكنت أنـــا ربـــا وكنـــت أنـــا عبـــدا
أنا عين كل شـــيء في الحســـن والمعـــنى ولا شيء عيني فاحذر العكس الطـــردا[1]

فهو يؤكد لنا في هذه القصيدة فكرة الصوفي في الجمال المطلق، فالعاشق الذي امام معشوقته، ووصف جمالهـــا فما هام إلا بمطلق الجمال، وما وصف إلا إياه، فهو الذي تبدى له في زي ليلى، وأكد ذلك بأن الله يظهر في صور الأشياء التي هي " رمز الذات الإلهية وإن تعددت أسماؤها، وهو جوهر وحدة الوجود"[2].

وخير ما نختم به حديثنا عن تصوف الأمير عبد القادر، هو التصوف الخالص الذي تمثل في رموز المدح الصوفي والخمرة الإلهية والغزل الإلهي ثم وحدة الوجود ووحدة الشهود، والوجود المطلق، وهي كلها تدور في فلك الوجود " وجود الخالق".

ونختم هذا كما قلنا بقصيدته النونية التي يهاجم فيها الأمير كل من يقف موقف المعارض لهذا الاتجـــاه باعتباره طريقا يؤدي إلى المعرفة، لكن بأسلوب هاديء خالي من السخط، وفيه رثاء لمن لا يتذوق معاني هذا العلم، فهو يلتمس لهذا المعارض العذر في ذلك، لأنه انسان جاهل، لا يدرك تلك العلوم الروحية، وكانت هذه المهاجمة في أسلوب خطابي، يقول لو أنك ادركت ما نحن شاهدناه لكنت تعذرنا عن هذا لكنك، لا تعلم عنه شيئا، ولو علمت بذلك لتأسفت ولحزنت، ثم يتوجه له بالخطاب بأن لومك هذا لا يثنينا عن اتجاهنـــا، وإنمـــا يزيدنا تشجيعا لذلك"[3] .

وفي هذا يقول:

(1) الأمير عبد القادر، الديوان، تحقيق: العربي دحو، ص 120.
(2) عبد الله الركيبي: الشعر الديني الجزائري الحديث، ص 302.
(3) المرجع نفسه، ص 303.

فلـــو رأيـــت الـــذي شـــاهدته علنـــا لكنـــــت تعـــــذرنا إذن أعالنـــــا
وكنت تعلـــم كيـــف الأمـــر متضـــح وكيـــف قلنـــا الـــذي قلناوقيـــل لنـــا
وكنـــت تبكـــي دمـــا تقـــول أســـفا وتبذل الـــروح منـــك كـــي تواصـــلنا
محـــزون قلـــب لـــه شـــغل بغايتـــه ترى لنـــا الفضـــل حيـــث الله فضـــلنا
فشؤم نكرك يا مشـــؤوم حـــاق بكـــم مـــا رعانـــا أبـــدا وقتنـــا وهولنـــا[1]

ثم يذكر بأن الله قد خول للصوفية نعمه من فضله يحسدون عليها، وأن الإله قد فضلهم وأعطاهم من خـــزائن المعرفة ما طلبوه وابتغوه، يقول في ذلك:

فـــنحن في غبطـــة صـــفا الزمـــان لنـــا منعـــــوم بمـــــا الإلـــــه خولنـــــا[2]

ويبدي افتخاره في آخر القصيدة بأنه أعطي علما وخول فهما وأن الصوفي قد اطلع بفضل العلم المخول له على أشياء يجهلها أولئك الذين ينكرون هذا العلم ولا يتذوقونه، وفي هذا يقول:

جمالنـــا في علـــوم أنـــت تجعلـــها بهـــا حبانـــا الـــذي اهـــدى وجملنـــا
عرفنـــا كـــل الـــذي وصـــفتمونا بـــه ونحـــن اعـــرف مـــنكم بأنفســـنا
بـــل نحـــن اعـــرف مـــنكم بانفســـكم عرفنـــا منزلكـــم لم تـــدروا منزلنـــا
فـــأنتم عنـــدنا أرواح طـــاهرة ونحـــن عنـــدكم رجـــس أجاهلنـــا[3]

فالأمير من خلال ألفاظ القصيدة كان متسامحا مع خصوم التصوف فلم يهجوهم إنما اتخذ اسلوبا يتوقف فيـــه بهم ويرثي حالهم لو ذاقوا طعم هذا العلم لبذلوا أرواحهم من أجل الوصول إليه.

بعد أن تحدثنا عن التصوف الخالص في شعر الأمير عبد القادر، تجدر بنا الإشارة إلى النوع الثـــاني مـــن التصوف، وهو التصوف السني، وللأمير في هذا المجال مقطوعة واحدة بعنوان " غيب".

وفي هذه القصيدة يتعرض الشاعر لمصير الإنسان يوم القيامة حيث لا ينفع لا مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم، فإما فوز ورضوان وإما خسران وغضب من الله، ففيها خنوع وتذلل لله، ورجاء في رحتـــه وعفوه، تمثل شخصيته الدينية التي يمكن وصفا بإيمان العوام، فيها صدق العقيدة، وبساطة التعبير عنها وتتجلى

(1) الأمر عبد القادر، الديوان، تحقيق: زكريا صيام ، ص 272.
(2) المصدر نفسه، ص 272.
(3) المصدر نفسه، ص 272، 273.

هذه الصفة إذن وازنا بينه وبين شعراء الزهد والتزاهد من أمثال أبي العتاهية وبينه وبين شعراء الإسلام الحديث، فالنوع الأول يثير فينا التساؤل حول الصدق أهو زهد أم تزاهد والنوع الأخير يثير فينا تساؤلا هل إثارة إعجابنا به نابعة من صدق عواطف الشاعر أم من قدرته على الإبداع الفني؟ ويجيء شعر عبد القادر في موقف وسط بينهم يحمل الكثير من الصدق والأصالة[1]، يقول الأمير:

يا نفس إن الأمر غيب فما تدري بماذا يكون الكشف في آخر العمر
فأما بشير باللقاء وبالرضا على طول عتب بالزيادة للزور
وأما بضد بل ولا كان ضد ذا تعالى إلهي عن عذابي وعن ضري[2]

ويشير إلى أن هذا اليوم لا ينفع فيه مال ولا بنون، إلا من كان في دنياه يعمل لأخراه، فيأتي ربه بزاد التقوى، وإلا كان مصيره الخسران، وفي هذا يقول:

وليس تلاف بل ولا رد فائت هناك ولا يجدي سوى الجبر للكسر
أليس لهذا الخطب ويحك شاغل عن الأهل والأصحاب زيد وعن عمرو[3]

ثم يتوجه إلى الله بالشكوى والدعاء الذي يعبر عن صدق العاطفة وصدق التعبير، ويتدلل إلى الله ويرجو رحمته وعفته، متوسلا في ذلك برسول الله صلى الله عليه وسلم، ليغفر الله له سيئاته ويفوز يوم الحشر، فيبشر بالجنة، يقول في هذا:

أيا سامع الشكوى ويا دافع البلا ويا منقذ الغرق ويا واسع البر
اتجهت لكم بوجهي بأكرم شافع محمد المبعثو للعبد والحر
لترسل لي عند الوفاة مبشرا برضوانك الأوفى وفوزي في الحشر[4]

بعد كل هذه الإطلالة على أشعار الأمير في التصوف، وبعد ان عرفنا أن الأمير قد طرق أغلب المواضيع التي تطرق إليها الصوفية السابقين له، رأى بأن الطريق الذي يوصله إلى معرفة الحقيقة الصوفية، وعرة وشائكة "طريق أرضها مغاوز وقفاز وبحرها تيار وهواؤها نار وهذا لم يصده عن الوصول إلى معشوقته، فاحتمل كل

(1) ينظر: عبد الرزاق بن السبع: الأمير عبد القادر وأدبه، ص 182.
(2) الأمير عبد القادر، الديوان، تحقيق: العربي دحو ، ص 114.
(3) المصدر نفسه، ص 114.
(4) المصدر نفسه، ص 114.

ما احتمل وغيره من المتاعب والأخطار، يقول الأمير" إني وصلتها وبعد تعب وعناء ومعاناة الفناء وجدت هذه المعشوقة وتبين لي أني الطالب المطلوب والعاشق المعشوق، فما كان هجري للـــذات إلا في طلـــب ذاتي، ولا كانت رحلتي إلا لنحلتي ولا وصولي إلا إلي، ولا تفتشي إلا علي، ولا كان سفري إلا مني فيّ إلي[1].

ومما سبق نستنتج أن الأمير عبد القادر متصوفا بدرجة كبيرة إذ أن التصوف ارتبط بحياته ارتباطا شديدا حتى يخال للمرء وهو يتصفح حياته، أنه خلق ليكون صوفيا، ومالإمارة والسلطات إلا محطة عارضة في حياته فقد بدت مظاهر التصوف في سلوكه وهو في مقتبل العمر، إذ كان منذ نعومة أظافره يطمح أن يكون مرابطا كوالده.

وقد كان الشعر الوعاء الذي حمل مصطلحاته الصوفية حيث ألم بجلها والتي تتمثل في المـــدح الصـــوفي والغزل الإلهي والخمرة الإلهية ووحدة الشهود والوجود المطلق وغيرها، إذ نجد معظم المصطلحات الصوفية التي جاء بها الأمير، تحمل دلالات متشابهة سواء، معجميا أو سياقيا، وقد أعطاها دلالات مجازية رمزيـــة جديـــدة داخل الخطاب، وقد كانت لغة الأمير كغيره ممن سبقوه من الصوفية لغة رمزية خاصة فنحت مصطلحاته من ثقافة الصوفي وانتماءاته وقناعاته.

ولكن أشعاراه لم تستوف جميع المصطلحات الصوفية، فمثلا رمز المرأة ورمز الطبيعة وغيرها نجدها غائبة في أشعاره، وأن رمز الخمرة والغزل الإلهي موجودان في اغلب قصائده الصوفية.

وفي الأخير يمكن القول أن الأمير عبد القادر يمثل علما صوفيا بارزا في مسار المتصوفين ذلك انه مارس صوفيته من خلال اتحاده بالذات الإلهية التي أحبها وذاب فيها عشقا وأصبح يتكلم انطلاقا من رغبة ومشـــيئة هذه القدرة العليا – الله عز وجل – فمن أحب الله وأخلص في عبادته صار الله تعالى يده التي يبطش بها وعينه التي يبصر بها ولسانه الذي يكلم الناس به، فسما تعبيره وتعالت عباراته وأدخلنا علما رمزيا تحتاج فيه إلى قراءة متأنية ومعمقة تسبر أغوار تجربة الأمير الصوفية ورحلته في عشق الذات الإلهية وكل هذا يبدو جليا في شـــعره الذي يتعالى فيه عن دنس الحياة الدنيا ويعزف عن مغرياتها .

فالشعر عنده تفاعل الموهبة والإحساس الصادق الأصيل وقد أبدع الأمير عبد القادر في إيصال رؤيتـــه الصوفية وتعلقه الشديد بالله عز وجل.

(1) محمد الطمار: تاريخ الادب الجزائري ، الشركة الوطنةي للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981، ص330.

خاتمة

خاتمة

لقد اعتنى الدين الإسلامي بالجانب الروحي للفرد و تجسد ذلك في الشعر عند أهل التصوف، إذ يرى الصوفية أنه ينير الأركان الخمس للإسلام، فهو يحتل أهمية كبرى في حياتنا الفكرية المعاصرة، إذ يعتبر من القضايا الشائكة والمعقدة في تاريخنا الثقافي والديني، حيث أسال الكثير من الحبر ولا يزال، والمتتبع المتفحص لهذه الظاهرة يحتاج إلى كثير من الصبر والتوئدة وطول النفس والإطلاع الواسع والرجوع إلى المصادر والمراجع العديدة، والتي قد لا يستطيع حصرها لكثرتها وتنوعها وفي بعض الأحيان صعوبة الوصول إليها.

ومن خلال بحثنا هذا والمتمثل في (تجليات المصطلح الصوفي في ديوان الأمير عبد القادر الجزائري)، توصلنا إلى مجموعة من النتائج وتحديدا حول قاموسه اللغوي الخاص بالمصطلحات الصوفية، حيث جلّينا ما كان غامضا قبل انطلاقنا في دراسة هذا البحث، وأهمها:

أن التصوف الإسلامي لا يمكن حصره بتعريف جامع شامل، وأن المتصوفين لم يعرفوا التصوف إلا من خلال أحوالهم ومجاهداتهم التي عايشوها واختبروها، وأنه نشأ عن العبادة القائمة على الزهد في الدنيا وتفضيل نعيم الآخرة عن نعيم الدنيا، فالتصوف في الإسلام مستمد من القرآن والسنة، حيث له منطلق ديني إصلاحي أي إصلاح المجتمع وتوجيهه الوجهة الصحيحة باتباع سبل الدين الإسلامي والسنة النبوية الشريفة.

والمتصوف الحقيقي هو الذي يعمل ويسعى إلى معرفة الله حق المعرفة، وذلك عن طريق التأمل والنظر والتفكير في الكون والتخلي عن الأهواء والرغبات والتفرغ لله تعالى، أي الإبتعاد التام عن المنافع الدنيوية والإعتكاف والذكر والقراءة الأصلية والغنية للقرآن مع الإرتباط بالمعنى الخفي الباطني للرسالة الإلهية.

إن لغة الشعر الصوفي تقوم على مجموعة من الإشارات والرموز الموحية التي تتخطى الواقع الملموس إلى عالم تستعمل فيه الأخيلة الشعرية الغريبة والعبارات الرمزية الغامضة، وهي لغة كشف بخلاف لغة الوصف أو الأخبار التي تقدم شيئا معلوما على عكس لغة الكشف التي تحمل معاناة البحث والتساؤل، فهي لغة رمزية مجازية ذات دلالات كبيرة قابلة لأكثر من تأويل، إذ تعتبر عينة بلاغية خصبة ولها فعالية كبيرة في التجربة الصوفية، فاللغة الشعرية هي لغة صوفية واللغة الصوفية هي نفسها لغة الشعر ولهذا ابتعد الشعراء المتصوفين كل البعد عن اللغة العادية وذلك لعجزها عن تصوير رؤاهم لكونها لغة ضيقة فاعتمدوا على الرمز باعتباره أرقى وسلة للتعبير لدى الصوفية.

فلذلك استعان الشعر الصوفي بالرمز وهذا لقصور اللغة الوضعية الاصطلاحية التي هيئت للإدراك الحسي، فهذا ولا شك دليل على ما تتمتع به اللغة الصوفية من ثراء، ففضلا عن كونها ثورة مضامين، فهي

أيضا ثورة أشكال فجرت اللغة المعهودة، فالتقت حضارة اللفظ وحضارة المعنى وانصهرا في بوتقة واحدة، جسدت ذروة شامخة في البيان العربي والإنساني، فأفرزت معيارا جديدا فريد الجمال للغة الصوفية الإبداعية.

ويعتبر الأمير عبد القادر رائد الشعر الصوفي الجزائري، وقد كان التصوف عنده عمليا تطبيقيا أكثر منه نظريا، وكما اعتبره حالة نفسية تسلك لتصفية القلب من الكدر وبلوغ معالم الحق الأزلي.

وإن المتتبع لشعره في الديوان، يجد أن كل القصائد الصوفية كتبت في المرحلة الثالثة من عمره وهي مرحلة النضج، فمعظم المصطلحات الصوفية التي جاء بها الأمير عبد القادر تحمل دلالات الإفصاح عن مكونات الروح الصوفية واشتقاقاتها، إذ أن شعره الصوفي يمتاز بإيجاز لفظي ورحابة دلالية تتيح له التلميح إلى مكاشفات الوصول ، وبالتالي صعوبة قراءته وتأويله وتلقيه ومن ثم تبليغه ويرجع ذلك إلى ما يعتمده في سلوك سبيل الرمز والتلميح لا التصريح ليحمل البيت الشعري ما لا حصر له من الدلالات الخاصة.

وإن هذه المصطلحات الصوفية مشدودة إلى مرجعيتها ومصدرها والمتمثل أولا في المصدر الإسلامي، فهي إذن مستمدة من القرآن الكريم والسنة وأحوال الصحابة وأقوالهم على أنها لم تخرج عن نطاق الكتاب والسنة، ومن هذان المصدران استمد الصوفية أول ما استمدوا آراءهم في الأخلاق والسلوك ورياضاتهم العملية التي اصطنعوها من أجل تحقيق هدفهم في الحياة الصوفية، كما كان لها مصدر فلسفي، ومهما بدت في ثوب فلسفي، فإن الصوفي قد يغيب في لحظات معينة عن شعوره بذاته فيشعر أن العالم الخارجي لا حقيقة له بالقياس إلى الله ويترتب على ذلك في بعض الأحيان مذاهب صوفية معينة كمذهب وحدة الوجود ووحدة الشهود وغيرها.

وفي الأخير يمكن القول بأن شعر الأمير عبد القادر لم يستوف جميع المصطلحات الصوفية كالمرأة والطبيعة، وغيرها من المصطلحات الغائبة وأن ما تكرر منها محدد كالخمرة والغزل الإلهي، وقد أعطت له بعدا روحيا سمت بشعره في عوالم الروح وأثرت دلالته من خلال لغة مجازية رمزية.

فبهذا يمكن القول أن الأمير عبد القادر سلم يرقى به المريد إلى الذرى العليا في الوجود أي إلى الحضرة الإلهية، فهو سلم روحي أو سلم الفردوس أو معراج الصوفي تشبيها بالمعراج النبوي الوارد في القرآن الكريم.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم

أ – المصادر:

1. الأمير عبد القادر الجزائري: المواقف، ج1،دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2005 م.
2. الأمير عبد القادر: ديوان الأمير عبد القادر الجزائري، تحقيق: زكريا صيام، المؤسسة الجزائرية للطباعة، الجزائر، 1988.
3. الأمير عبد القادر: ديوان الأمير عبد القادر الجزائري،تحقيق: العربي دحو، عاصمة الثقافة العربية الجزائر، 2007.

ب- المراجع:

1. ابن الفارض: جلاء الغامض في شرح ديوان ابن الفارض، المطبعة الأدبية بيروت، ط2،1988 م.
2. أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافية ج1، 4، دار البصائر، الجزائر، 2007 م.
3. أبو الوفاء الغنيمي: مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1988 م.
4. أبو عمران الشيخ: الحياة الروحية للأمير عبد القادر، الأكاديمية الجامعية، الجزائر، 1998 م.
5. أحمد أمين: ظهر الإسلام، ج1، دار الكتاب العربي ، لبنان، 2008م.
6. أمالي سليمان داود: الأسلوبية والصوفية، وزارة الثقافة، الأردن، ط1، 2002 م.
7. الأميرة بديعة الحسني الجزائري: الأمير عبد القادر حقائق ووثائق بين الحقيقة والتحريف، دار المعرفة، الجزائر، 2008م.
8. إميل ناصف: أروع ما قيل في الزهد والتصوف دار الجيل، بيروت، ط1. 1998 م.
9. أمين يوسف: تأويل الشعر وفلسفته عند الصوفية، جامعة آل البيت، الأردن، ط1،2008 م.
10. بوعتو بشير: التصوف في الجزائر، ج1، دار السبيل، الجزائر، ط1، 2013م.
11. جواد المرابط: التصوف والأمير عبد القادر الحسني الجزائري، عاصمة الثقافة العربية، الجزائر، 2007م .
12. السعيد بوسقطة: الرمز الصوفي في الشعر العربي المعاصر، منشورات بونة للبحوث والدراسات، الجزائر، ط2، 2008 م.
13. سميرة سلامي: الإغتراب في الشعر العباسي، دار الينابيع، دمشق، ط1.

14. شارل هنري تشرشل: حياة الأمير عبد القادر، ترجمة وتقديم أبو القاسم سعد الله، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط2،1982 م.
15. عاطف جودة نصر: الرمز اشعري عند الصوفية، المكتب لمصري لتوزيع المطبوعات، مصر، 1998م.
16. عاطف جودة نصر: شعر عمر بن الفارض، دار الأندلس، بيروت، ط1،1986 م.
17. عبد الحكيم حسان: التصوف في الشعر العربي، دار المغرب للدراسات والنشر والتوزيع والترجمة، سورريا، 2010 م.
18. عبد الرحمان بن خلدون: المقدمة، دار الفكر، لبنان، ط1،2004 م.
19. عبد الرزاق بن السبع: الأمير عبد القادر الجزائري وأدبه، مؤسسة عبد العزيز سعود البابطين للإبداع الشعري، الكويت، 2000 م.
20. عبد القادر الجزائري: ذكرى العاقل تنبيه الغافل، تحقيق ممدوح الزويني، مكتبة الخانجي للطباعة والنشر، مصر، ط1، 1972 م.
21. عبد الله الركيبي: الشعر الديني الجزائري الحديث، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981م.
22. عبد المنعم القاسمي الحسني: أعلام التصوف في الجزائر، دار الخليل القاسمي، الجزائر، ط1،2005 م.
23. عبد المنعم القاسي الحسني: الطريقة الرحمانية، دار الخليل للنشر والتوزيع، ط1، 2013 م.
24. عثمان حشلاف: الرمز والدلالة في شعر المغرب العربي، منشورات التبيين، الجاحظية، الجزائر، 2000م.
25. فؤاد صالح السيد: الأمير عبد القادر شاعرا ومتصوفا، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1985 م.
26. لطفي فكري محمد الجودي: النص الشعري بوصفه أفقا تأويليا، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، ط1، 2011 م.
27. محمد احمد درنيقة: معجم شعراء الحب الإلهي، دار الهلال، لبنان، ط1،2000 م.
28. محمد السيد محمد الوزير: الأمير عبد القادر الجزائري، ثقافته وأثرها على أدبه، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986 م.
29. محمد الشريف ساحلي: الأمير عبد القادر فارس الإيمان، لجزائر، 2008 م.

30. محمد الطمار: تاريخ الأدب الجزائري، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981 م.
31. محمد زايد: أدبية النص الصوفي بين الإبلاغ النفعي والإبلاغ الفني، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1،2011 م.
32. محمد علي كندي: في لغة القصيدة الصوفية، دار الكتاب الجديد المتحدة، لبنان، ط1، 2010م.
33. محمد مرتاض: التجربة الصوفية عند شعراء المغرب العربي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2009 م.
34. محمد ناصر: منتخبات من شعر الأمير، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1981 م.
35. ممدوح الزويني: معجم الصوفية، دار الجيل، لبنان، ط1، 2004 م.
36. يحي الراضي: الحب في التصوف الإسلامي، در التكوين، دمشق، ط1، 2009 م.
37. يحي بوعزيز: الأمير عبد القادر رائد الكفاح الجزائري، دار الكتاب، ط1، 1963م.

ج – المجلات:

1. مجلة العلوم الإنسانية، العدد 31/30، جامعة محمد خيضر، بسكرة.2013.
2. محمد كعوان: اللغة الصوفية بين الدلالة المعجمية والدلالة السياقية، المدرسة العليا للأساتذة، العدد الثاني، قسنطينة، 2006 م.

د – المعاجم:

1. ابن منظور(أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم): لسان العرب،ج9، دار صادر، لبنان،ط1، 1992م، مج9

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

مقدمة:..... أ

الفصل الأول: ماهية التصوف 4

1 – التصوف لغة:..... 5

2- التصوف إصطلاحا:..... 5

3- مفهوم التصوف في الإسلام: 10

4- العوامل المؤثرة في نشأة التصوف:..... 14

أ – العوامل الدينية: 15

العامل الإسلامي: 15

العامل المسيحي:. 17

ب – العوامل الفلسفية: 19

عامل الأفلاطونية الحديثة والتصوف الشرقي:..... 19

5- أهم أعلام الصوفية: 21

ج- أبو يزيد البسطامي: 21

ب- أبو القاسم الجنيد محمد بن الجنيد:..... 24

أ- محي الدين ابن عربي: 26

الفصل الثاني: صلة التصوف بالشعر..... 30

1- مفهوم اللغة الصوفية:..... 31

2- علاقة التصوف بالفن:..... 34

3- علاقة التصوف بالشعر:..... 37

4- أهم المصطلحات الصوفية ودلالتها في التراث الشعري:..... 41

أ – السكر:..... 41

ب - الصحو:... 43

ج – وحدة الوجود: 44
د - وحدة الشهود: 45
هـ- رمز الخمرة: 46
و – الحب الإلهي:..... 48
ز– رمز المرأة:..... 49
ح- رمز الطبيعة: 51
الفصل الثالث:تجليات المصطلح الصوفي في ديوان الأمير عبد القادر 55
1- حياة الأمير عبد القادر: 56
2- مفهوم التصوف عند الأمير عبد القادر ودوافعه: 59
أ- تربيته الدينية: 62
ب – إنتماؤه إلى آل البيت النبوي: 62
ج – عزلته في أسره بأمبواز: 63
د – نزعته الإنسانية: 63
هـ - تركه الحياة السياسية والعسكرية بعد استسلامه: 63
3 – المصطلحات الصوفية في شعر الأمير عبد القادر: 64
أ – المدح الصوفي: 64
ب- الغزل الإلهي: 70
ج- الخمرة الإلهية: 78
د- وحدة الوجود: 84
هـ - وحدة الشهود:..... 91
و- الوجود المطلق:..... 94
خاتمة.....103
قائمة المصادر والمراجع: 106